en

olik

Polem. 1968 d

Symbolik

oder

Konfessionelle Prinzipienlehre

von

D. K. F. Nösgen,
Professor in Rostock.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1897.

Seinem verehrten Freunde

Herrn D. Otto Zöckler

Konsistorialrat und Professor in Greifswald,
dem Herausgeber des Kurzgefaßten Kommentars zum Neuen Testament

als Zeichen des Dankes
für alle ihm erwiesene Hilfe und Freundlichkeit

der Verfasser.

Vorwort.

Die Symbolik gehört zu den neueren theologischen Disziplinen. Es darf daher nicht befremden, daß ihre Gestaltung noch wenig feststeht. Bei aller Gleichartigkeit thun das auch deren letzte Bearbeitungen deutlich dar. Keinem, der sich mit dieser theologischen Wissenschaft beschäftigt, kann es sich verbergen, daß jedem der bisher eingeschlagenen Wege, der Symbolik eine in sich abgerundete einheitliche Gestalt zu geben, neben Licht- auch große Schattenseiten anhaften. Das Streben der Theologie muß deshalb darauf sich richten, sämtliche mit der Symbolik verfolgten Ziele durch eine organische Verknüpfung des Wesentlichen der bisher versuchten Methoden schon durch deren Anlage zu ermöglichen. In wieweit dem in vorliegendem Handbuche unternommenen Versuche dies auch nur annähernd zu erreichen, und die Symbolik ihrem im Wesen einer wahrhaft christlichen und evangelischen Theologie begründeten Grundgedanken gemäß zu gestalten gelungen ist, das mögen andere untersuchen und beurteilen. Nur weil die neuerlich erschienenen Bearbeitungen neben anderen Aufgaben dieser theologischen Disziplin, besonders auch die der Einführung in die Bekenntnisse der verschiedenen Kirchenparteien zu wenig oder zu äußerlich in Angriff nehmen, tritt der Verfasser mit seiner, ihm, sich seit Beginn seiner akademischen Thätigkeit immer neu bewährenden, schon früher entworfenen Konstruktion hervor. Die Fülle des Stoffs, welcher in der Symbolik zu bewältigen ist, auch

wenn man sie von einer Geschichte der verschiedenen kirchlichen Lehrbegriffe streng scheidet, ist so groß, daß er zu einer weit umfassenderen, den gelehrten Apparat völlig berücksichtigenden Bearbeitung gerade in unserer Zeit veranlassen könnte. Die Grenzen eines mäßigen Handbuches einzuhalten, mußte aber die Rücksicht auf das Bedürfnis und die Neigung der meisten Leser veranlassen. Aus dem Grunde mußten auch manche jüngst viel und umfassend verhandelte Materien, wie besonders die Geschichte des Symbolum apostolicum, mehr nur andeutend behandelt werden, damit die bezüglichen Abschnitte nicht aus dem Rahmen des Buches herausfielen.

Was an einschlägigen Arbeiten mir zugänglich geworden ist, das ist, solange es noch möglich war, am Texte des Buches zu ändern, beachtet. Einzelnes, wie besonders der zweite Teil der eingehenden Untersuchungen über das Apostolikum von Kattenbusch konnte nicht mehr in Betracht gezogen werden. Daß Bücher vom Schlage der Arbeiten des Passauer Domkapitulars J. B. Röhm, wenngleich sie mir bekannt und zur Hand sind, nicht berücksichtigt wurden, wird sich vor jedem rechtfertigen, welcher ihre Art fruchtloser konfessioneller Polemik kennt, mag aber aus besonderer Veranlassung hier angemerkt werden.

Dies Handbuch der Symbolik soll ein solches im strengen Sinn des Wortes sein, und will unmittelbar ebenso wenig der Irenik wie der Polemik dienen. Ebenso wird, wer in ihm Fragen der kirchlichen Praxis und Kirchenpolitik, mit welchen die Symbolik sich berührt, besprochen zu sehen erwartet, in dem Buche auf seine Rechnung nicht kommen. Selbst Bemerkungen, welche auf solche hinzudeuten scheinen, sind allein dazu bestimmt, das Wesen der verschiedenen Kirchenparteien deutlicher zu bekunden. Eine klare Herausstellung der Unterschiede und Gegensätze, welche thatsächlich

obwalten, wird durch die wissenschaftliche Aufgabe der Symbolik als konfessionellen Prinzipienlehre, unbedingt erfordert. Die Objektivität der vergleichenden Betrachtung, welche in ihr anzustellen ist, leidet aber, sobald bei dieser Seitenblicke auf praktische Verhältnisse und Fragen geworfen werden, und das Gewicht jener wird dadurch nur vermindert.

Die im Buche selber sich findende Angabe über das Verhältnis der Symbolik zur Dogmatik oder Glaubenslehre wird, wie der Verfasser hofft, dieses vor dem Scheine und dem Vorwurfe bewahren, als könne oder wolle diese Symbolik irgendwie die eigentlich dogmatischen Studien überflüssig machen. Wissen, was eine Kirche bekennt oder lehrt, heißt ebenso wenig eine eigene wissenschaftliche Überzeugung haben, wie es ein eigenes Festgewurzeltsein in der Lehre bedingt. Für die kirchliche Lehre kann jeder nur in dem Grade wirklich eintreten, in welchem er zur Erkenntnis ihrer Wahrheit gelangt ist. Die Arbeit an der wissenschaftlichen Erörterung und Durcharbeitung der christlichen Glaubenswahrheit kann aber nur da mit der notwendigen Klarheit, wie es heute dringend nötig ist, fruchtbar betrieben und fortgeführt werden, wo zuvor Einsicht in das prinzipielle Wesen der vorhandenen Kirchenparteien gewonnen ist. Nur dann läßt sich übersehen, wohin die eigene Gedankenarbeit an der Lehre der eigenen Kirche führt, und ist die für den Dogmatiker vor allem nötige Selbstkritik möglich. Und dazu wünscht das Handbuch vielen behülflich zu werden. Möchte es bei den Mitarbeitern an der Symbolik, bei allen aufrichtig Forschenden und besonders bei den Freunden der lutherischen Kirche eine wohlwollende Aufnahme finden, und Gottes Segen auf ihm ruhen!

Rostock, im September 1897.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Erster Teil.

Lehre von den Symbolen der verschiedenen Kirchenparteien.

1. Kapitel.

Wesen und Bedeutung der Symbole.

2. Kapitel.

Die ökumenischen Symbole.

3. Kapitel.

Die Bekenntnisse der lutherischen Kirche.

4. Kapitel.

Die Bekenntnisse der reformierten Kirche. Seite

5. Kapitel.

Die Bekenntnisse der römischen Kirche.

5. Kapitel.

Die griechisch-katholische Kirche.

7. Kapitel.

Die Bekenntnisse der kleineren protestantischen Kirchenparteien.

Zweiter Teil.

Die Lehren der Symbole der verschiedenen Kirchenparteien.

1. Kapitel.

Die Erkenntnisquellen der christlichen Lehre.

2. Kapitel.

Die Lehre von Gott.

3. Kapitel.

Die Lehre vom Menschen.

4. Kapitel.

Die Lehre von Christi Person und Werk.

5. Kapitel.

Die Lehre von der Rechtfertigung.

Zusätze und Berichtigungen.

S. 11. Z. 17 v. o. lies I, § 3 statt I, 3.

S. 31. Z. 1 A. v. u. lies 1855 statt 1853.

S. 46. Z. 13 v. o. lies Laudianus statt Laodicenus.

S. 47. Z. 16 v. o. lies ersten Person Plur., statt zweiten.

S. 50. Z 10 v. o ist vor: Darum stand u. s. w. die Bemerkung einzuschalten: Auch in Clem. Rom. ep. LVIII, 2 kann, so deutlich dort auch die Taufformel anklingt, eine Spur des Symb. Rom. nicht gefunden werden; keins der für dieses typischen Worte ist in dem Ausdruck: *ζῇ γὰρ ὁ θεὸς κτλ.* und in dem Fortgang dieses Satzes *ἥ τὲ πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκκλησιῶν* zu erkennen.

S. 58. Z. 22 v. o. lies: Diakon für Dekan.

S. 73. Z. 4 v. u. lies: Merkurinus Gattinara statt Merkurius Gattenara.

S. 81. A. Z. 5 v. u. lies Harmonia statt Harmoniae.

S. 87. Z. 1 v. o. (und S. 103. Z. 6 v. o., S. 348 A. Z. 10 v. u.) lies Butzer statt Buzer.

S. 96. Z. 9 v. u. lies: verhinderten statt verweigerten.

S. 100. Z. 4 v. o. lies verpönte statt verpönten.

S. 101. Z. 3 v. o. lies: Landeskirchen statt Landeskirche.

S. 113. Z. 11 v. o. füge hinter Gehorsam das Wort: Christi ein.

S. 115. Z. 17 v. o. lies: (Inigo) statt (Iingo), und vergleiche zu dem folgenden Urteil über die nachreformatorische Kirche die Worte H. Jakobys (Theologie u. Kirche, Deutsche Blätter 1897. IX. S. 385): „Die Geburtsstunde des Protestantismus war auch die Geburtsstunde des Katholizismus im engeren Sinne" — und die damit zusammenhängenden Bemerkungen.

S. 129 muß es in der Überschrift heißen: § 23a statt § 21 und A. Z. 6 v. u. Gregor XIII. statt III.

S. 132. Z. 1 v. u. und S. 133. A. 1: Schyn statt Shyn.

S. 136 muß es in der Überschrift heißen: § 23b statt § 23.

S. 140. Z. 24 v. o. schalte zwischen: andern und daraus das Wort: erhellt ein.

S. 155. Z. 5 v. o. lies ein: ihr vor Ansehen.

S. 168. Z. 2 v. u. lies: *λατρεία* und Z. 1 *δουλεία*.

S. 181. Z. 16 v. o. lies: Vergleichung statt Beurteilung.

S. 187. Z. 4 ff. v. o. ist der Ausdruck ungenau, da die angeführten griechischen Worte allein in der ep. ad. Diogn. sich finden, und in den Ignatianischen Briefen nur die Freiheit und Reinheit Maria's zu lehren begonnen wird.

S. 190. Z. 11 u. 12 v. u. lies: Hypomnesticon statt Hypomnasticon.

S. 197. A. Z. 10 v. u. lies Fabricius statt Fabrizius.

S. 216. A. 1. Z. 5 v. u. lies: Betrachtungsweise statt Beleuchtungsweise.

S. 227. Z. 1 v. u. lies: verrät statt verriet.

S. 273. A. Z. 14 v. u. lies: petere statt petare.

S. 274. Z. 15 v. o. lies: geistlichen statt gastlichen.

S. 288. Z. 8 v. o. schalte hinter: (cap. 8) das Wort: „angesehen" ein.

S. 300. Z. 3 v. u. streiche das „nicht".

S. 321. Z. 2 v. u. lies: Handgreiflichen statt Handgreiflichem.

S. 335. Z. 6 v. o. lies: Kyrillus Lukaris statt Johannes Laskaris.

S. 357. Z. 5 v. o. lies Verwaltern statt Verwalter.

S. 363. Z. 9 v. o. lies mußte statt müßte.

S. 457. Z. 20 ff. v. o. Zu der Ausführungen über die Bedeutung der dort angeführten Selbstaussage betreffs seiner Bekehrung vgl. A. Lang, Die Bekehrung Calvins S. 39 in Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche herausgegeben von Bonwetsch und Seeberg. II. 1. 1897.

Einleitung.

§ 1. Die Aufgabe der Symbolik.

Die theologische Wissenschaft, welche im neunzehnten Jahrhundert unter dem Namen Symbolik gepflegt wird, hat die Aufgabe, den eigentümlichen Charakter der nebeneinander bestehenden größeren Kirchenparteien und deren gegenseitiges Verhältnis zu ergründen und festzustellen. Wie die christliche Kirche in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens ihre religiöse Eigentümlichkeit gegenüber dem Juden- und Heidentum durch Aufstellung von Glaubensbekenntnissen zum Ausdruck brachte, so sahen sich bei der Trennung der abendländischen Christenheit in verschiedene Kirchenparteien im sechzehnten Jahrhundert diese wieder veranlaßt, ihre besondere Art das Evangelium von Christo zu erfassen, wie auch die vorhandenen Gegensätze in Glaubensbekenntnissen zu bekunden. An die Schriften dieser Art hat sich daher die Symbolik bei der Lösung ihrer Aufgabe vornehmlich zu halten. Das lehrt dieser Name selber. Denn seit der Reformation ist die Bezeichnung derartiger Schriften als Symbole allgemein geworden.

Das Wort Symbol (τὸ σύμβολον) war im gewöhnlichen Leben die Bezeichnung eines Wahr- und Kennzeichens, einer tessera, wie denn Harpokration selbst einen Handelsvertrag und das als Bürgschaft für diesen gezahlte Handgeld σύμβολον nennt. Im christlichen Sprachgebrauche wurde das Wort zunächst zur Bezeichnung einer anschaulichen Darstellung eines übersinnlichen Gegenstandes gebraucht. So nennt Tertullian (de poenit. c. 6) die Taufe ein Sinnbild des Todes (symbolum mortis).[1]) Enger an

[1]) An diesen Sprachgebrauch knüpften die an, welche die theologia pertinens ad mysteria (σύμβολα) seu sacramenta theologia symbolica nannten, wie in älterer Zeit Photius, und nach der Reformation der reformierte Theologe Pareus (Basel 1644). In anderer Weise that das Gleiche

die ursprüngliche Bedeutung des Wortes anknüpfend benutzte dann der Kirchenvater Cyprian das Wort Symbol zur Bezeichnung des Bekenntnisses, welches dem Täufling beim Empfang der Taufe überliefert und von ihm angenommen wurde.[1]) Ein Symbol dieser Art, eine authentische Erklärung über den die Grundlage ihrer Gemeinschaft bildenden Glauben kann eben nur eine christliche Religionsgemeinschaft haben. Bei einer solchen allein beruht ihr religiöses Verhalten auf der ihr bewußtgewordenen Glaubensstellung zu ihrem Gott und Heiland, und findet den sie kennzeichnenden Ausdruck nicht wie bei allen andern Religionen in einem Gesetz oder in einem bestimmten Kultus, sondern in einem Bekenntnis zu dem, an welchen ihr Glaube sich hält, und bei welchem sie ihr Heil sucht und findet. Ein Symbolum derart ist keine Lehrschrift, sondern unmittelbare Aussage dessen, was der Christ als sein Heil erfahren hat, und was sein inneres Leben hebt und trägt. Als Lehre kann der Inhalt eines Symbols und Bekenntnisses allein solchen erscheinen, welche dem von der Christenheit Geglaubten kalt und fremd gegenüberstehen. Weil dies aber das Wesen der Symbole ist, so spricht sich in ihnen die Eigentümlichkeit der Erfassung des Evangeliums von Christo seitens derer, welche sich um diese Schriften als ihre Bekenntnisse und Symbole scharen, am prägnantesten aus. Mit Recht faßt deshalb die theologische Disciplin, welche sich die Aufgabe stellt, die Eigentümlichkeiten und Unterschiede der verschiedenen Kirchenparteien wissenschaftlich festzustellen und zu ergründen, die Symbole als ihre vornehmsten Quellen ins Auge.

Als Symbol kann nun aber eine Schrift, gleichviel von wem sie ursprünglich, und zu welchem Zweck sie verfaßt wurde, nur dann gelten, wenn sie thatsächlich in der ganzen Christenheit oder in einer Kirchenpartei als Ausdruck des gemeinsamen Glaubens anerkannt und zur Geltung gekommen ist. Dieses heutzutage für

---

der unter dem Namen des Dionysius Areopagita auftretende pantheistisch gesonnene christliche Mystiker, indem er die Theologie als eine symbolische bezeichnete, welche die mystische Erhebung zu dem, was über alle Sinneswahrnehmung und allem abstrakten Denken hinausliegt, befördert und erstrebt. Von diesem Sprachgebrauch ausgehend ist das Wort „Symbolik“ dann in dem 19. Jahrhundert auch noch zum Titel von Büchern archäologischen und mythologischen Inhalts von Kreuzer, F. Chr. von Baur, Piper und Menzel angewendet.

[1]) Op. 69. ed. Goldhorn 1839.

den Begriff der Symbole wesentliche Moment haftet dem Worte erst seit Rufin († 410) an.[1]) Anfangs galt nur das sogenannte Apostolikum als Symbol in diesem Sinne. So noch bei Walter von Orleans,[2]) wenn er ihm auch das Nizänische und Athanasianische bereits zur Seite stellt. Erst Hinkmar von Rheims,[3]) sein Zeitgenosse, nennt auch das letztere ein Symbol, und durch Alexander von Hales wurde die Zählung von drei Symbolen begonnen.[4]) Während Luther zwar drei Symbole zählt, aber zu ihnen außer dem Apostolischen und Athanasianischen Symbol den Ambrosianischen Lobgesang (Te Deum laudamus) rechnet, und das sonst gerade am allgemeinsten anerkannte Nikänische nur nachträglich erwähnt,[5]) nimmt die Konkordienformel nicht nur die kirchlich übliche Betrachtungsweise auf, sondern überträgt sofort auch den Namen Symbol auf die Augustana als symbolum nostri temporis.[6]) Die Symbole in diesem Sinne sind nicht mehr allein Legitimations- und Kennzeichen der Glieder einer Kirchenpartei untereinander, sondern sind die Banner, um welche sich in den entbrennenden Glaubenskämpfen die wahren Glieder einer Kirche sammeln und zusammenfinden.

Die Symbolik als theologische Wissenschaft kann sich nun freilich an die ausdrücklich als Symbole bezeichneten Schriften nicht ausschließlich halten. Sie muß alle die Publikationen mit in Betracht ziehen, welche zu irgend welchem Zwecke aus einer Kirchenpartei hervorgegangen sind, und geschichtlich eine den ausdrücklich als Bekenntnisse und Symbole bezeichneten Schriften gleiche Bedeutung gewonnen haben.

---

[1]) In seiner expositio symboli apostolici erklärt er das σύμβολον für ein indicium per quod agnosceretur, qui Christum vero secundum apostolicas regulas praedicavit. Migne Patrol. ser. lat. XXI, p. 338.

[2]) Capitula episcoporum vom Jahre 781. Mansi T. XX. p. 503.

[3]) De praedicatione c. 35. Migne Patrol. ser. lat. CXXV. p. 374, wo er eine Stelle des Athanasianums mittelst der Formel einführt: Et Athanasius in symbolo.

[4]) Summa pars III qu. 69. membr. 3: Tria sunt symbola, primum apostolorum, secundum patrum Nicaenorum, tertium Athanasii.

[5]) Vergl. die 1538 erschienene Schrift: Die drei Symbola oder Bekenntnisse des Glaubens Christi, in der Kirche einträchtiglich gebraucht. E. A. 23, 231 ff. und auch: Artikel christlicher Lehre (Schmalkaldische) I, 4.

[6]) Form. Cons. sol. decl. de regula atque norma fidei § 5. Vgl. Müller, Die symbol. BB. der ev.-luth. Kirche. S. 569, welche Ausgabe hier immer citiert wird.

Die Aufgabe der Symbolik kann, wie leicht erhellt, nicht durch eine rein isagogisch-litterarische Betrachtung der Bekenntnisschriften der einzelnen Kirchenparteien gelöst werden, wie sie zu früheren Zeiten sich in der lutherischen Kirche behufs Einführung in deren Bekenntnisse bereits findet.[1]) Jede wissenschaftliche Nebeneinanderstellung der mannigfachen Kirchenparteien selbst von einem völlig indifferenten, gegen das Evangelium von Christo gleichgültigen, Standpunkte aus würde ein vergleichendes Verfahren die konfessionellen Besonderheiten und deren inneres jede Partei erst charakterisierendes Einheitsband nicht zu ermitteln vermögen, und ihren Zweck verfehlen. Umsoweniger kann die Symbolik als theologische Disciplin ohne ein komparatives Verfahren auskommen. Welches auch der eigne christliche Standpunkt des Darstellers sei, so wird er stets nur die Erkenntnis des Wesens und des Charakters der einzelnen Kirchengemeinschaften durch deren Vergleichung mit der Auffassung der christlichen Wahrheit, welche er selber hegt, gewinnen können. Die theologische Symbolik wird darum stets komparativen Charakter haben, wie sie auch sonst sich gestaltet und nennt. Es entspricht weder dem Ernste wissenschaftlichen Verständnisses und noch weniger der christlichen Wahrheitsliebe und der von jedem christlichen Theologen zu fordernden Glaubensentschiedenheit allein in der Weise der Statistik von den eigentümlichen Lehren und den mit diesen zusammenhängenden Gebräuchen Kunde zu geben. Vom Standpunkte der Wissenschaft wie von dem des Glaubens wird es gleicherweise behufs Erfassung der Eigentümlichkeit und innersten Wesens der Konfessionskirchen erfordert, das Verhältnis der ganzen Art und Weise derselben, daß wir einmal so sagen, zur Grundidee des Christentums zu ermitteln und klarzustellen, um zu bestimmen, in welchem größeren oder geringeren Grade eine jede der letzteren nahe kommt. Denn erst auf diesem Wege lassen sich alle Eigentümlichkeiten der einzelnen

[1]) Vgl. Leonhard Rechtenbach, Encyclopaedia symbolica, vel analysis etc. 1612. Bernhard von Sanden, Theologia symbolica lutherana 1648. — Die Symbolik in diesem Sinne ist wie die Patristik nur eine kirchengeschichtliche Monographie und Vorarbeit für die Dogmengeschichte. Die bedeutendsten, noch immer beachtbaren Leistungen dieser Art sind Joh. Ben. Karpzov, Isagoge in libros eccles. luther. symbolicos 1. A. 1665 u. 2. A. 1725 und Joh. Georg Walch, Introductio in libros eccles. lutheran. symbolicos. 1732.

Kirchenparteien und deren gegenseitiges Verhältnis prinzipiell bestimmen.

Gerade die Gewinnung eines prinzipiellen Urteils über den innersten Charakter der Kirchenpartei ist die eigentliche Aufgabe der Symbolik. Denn sie hat weder eine rein historisch-systematische Übersicht der Dogmatik irgend einer Zeit zu geben, noch hat sie in der Weise der Polemik die Angriffe anderer Kirchenparteien auf den Lehrbegriff derjenigen, welcher der Bearbeiter angehört, abzuwehren, oder die Irrtümer der anderen zu überwinden.

Ersteres kann sie sich schon deshalb nicht zur Aufgabe stellen, weil alle Lehrpunkte, welche die christliche Glaubenslehre zu erörtern hat, in den symbolischen Schriften der verschiedenen Kirchenparteien bei deren stets nur durch historische Verhältnisse bedingten Entstehung und Zweck nicht besprochen sind, in manchen der konfessionelle Gesichtspunkt auch nur mittelbar zum Ausdruck kommt. Dazu hat die Dogmatik fast in allen Kirchenparteien ihre durch die kulturelle Signatur der verschiedenen Geschichtsperioden beeinflußte Geschichte. Die Symbolik aber hat es nicht mit dem formellen oder gar materiellen Wechsel der dogmatischen Systeme, sondern mit der sich unter dem Wechsel der Zeiten — es sei denn, daß eine Konfession sich selbst aufgiebt — gleich bleibenden Grundgestalt der verschiedenen Kirchen zu thun. Es kommt dazu, daß für diese nicht die Lehre der Kirche allein maßgebend ist, sondern auch die Art, wie sie jene im christlichen Leben zu bethätigen anleitet und in ihren Einrichtungen zum Ausdruck bringt.

Eine eigentlich polemische Art darf aber die vergleichende Darstellung der Lehre und des Lebens der verschiedenen Kirchenparteien auch nicht tragen. Nachdem die Geschichte der christlichen Kirche seit der Reformation den Beweis geliefert, daß unter Gottes Zulassung, deren Beweggründen hier nicht weiter nachzudenken ist, eine ganze Reihe von Kirchenparteien nebeneinander bestehen bleiben, hat eine Vergleichung derselben aus dem praktisch-polemischen Gesichtspunkt, die Andersglaubenden zu überwinden (Tit. 1, 3) oder zum Frieden zu stimmen (Eph. 4, 3), um die Einheit der christlichen Kirche auch äußerlich herbeizuführen, keine wissenschaftliche Berechtigung mehr. Die Pflege der Polemik kann allein in Zeiten großer konfessioneller Spannung und blendender äußerer Machtentfaltung einer Konfession zur Pflicht werden, um die weniger bekannten und hervortretenden inneren Mängel der-

selben den Zeitgenossen zum Bewußtsein zu bringen. Eine solche wird dann aber in einem sehr umfänglichen Maße auch auf faktische Zustände bei ihrer Darstellung Bezug nehmen müssen, um die vollen Konsequenzen der irrigen Auffassung des Evangeliums vor die Augen zu führen, worauf eine vergleichende Darstellung aller Kirchenparteien nicht eingehen kann.[1]) Eben deshalb wird in der Symbolik auch das beurteilende Verfahren der Kirchen, welchen der Darsteller selber nicht angehört, ein ganz anderes sein; dieser wird mehr referierend und beleuchtend als widerlegend sich verhalten.

Während die Aufgabe der Polemik ausschließlich auf die außerhalb der eignen Kirchenpartei Stehenden ihr Augenmerk gerichtet hat, hat die Symbolik zum mindesten vorzugsweise eine Aufgabe an den eignen Konfessionsverwandten. In der Entstehungsperiode jeder Kirchenpartei ist der ihre Glieder belebende und beherrschende Glaube kräftig und unmittelbar in allen wirksam, ohne daß es deshalb notwendig wird, dessen eigentümlichen Charakter reflexionsmäßig sich zum Bewußtsein zu bringen. Da heißt es bei derselben in jeder Hinsicht: ich glaube, darum rede ich, 2. Kor. 4, 13. Aber für die nachfolgenden Geschlechter beim Nachlassen der ursprünglichen Glaubenserfahrung bedarf es, soll die Kirchenpartei nicht unvermerkt infolge der mannigfachen trübenden und andersartigen Einflüsse ihre wesentliche Eigentümlichkeit und Wahrheit einbüßen, des klaren Bewußtseins von dieser, wie es nur durch Versenken in die Bekenntnisse der Entstehungszeit und in die Gegensätze, welche gleichzeitig hervortraten und sich ausbildeten, gewonnen werden kann. Die theologische Disciplin der Symbolik hat daher die Aufgabe, den prinzipiellen Charakter der eignen wie der fremden Kirchenparteien zu ergründen und zur Erkenntnis zu bringen.

§ 2. Name und Verfahren der Symbolik.

Die Aufnahme des alten Namens der theologia symbolica für die auf Feststellung der konfessionellen Prinzipien ausgehende theologische Disciplin ist neuerlichst vielen bedenklich erschienen,

---

[1]) Das war auch der Entstehungsgrund des hochbedeutsamen Werkes, K. Hase, Polemik, zuerst 1862, 6. Aufl. 1892, das leider mehr nur von protestantischem als evangelischem Standpunkt ausgeht, und zu dem sich Tschackert Ev. Polemik 1865 bei manchen Eigentümlichkeiten als Kompendium verhält.

und kann unberechtigt erscheinen. Denn in ihr handelt es sich um die Geschichte und den Inhalt der Symbole nicht an sich. Diese kommen in ihr vielmehr ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäß allein als tesserae, Merkzeichen des Wesens der Kirchenparteien in Betracht. Auf die Erkenntnis dessen ist das Absehen dieser Wissenschaft gerichtet, und zu dem Behuf werden auch noch andere Dinge, wenn auch nur in sekundärer Weise, in Erwägung genommen werden müssen. Das erforderliche Verfahren scheint ebenso wie der Zweck der Wissenschaft durch einen andern Namen von vornherein angedeutet werden zu müssen.

Nun handelt es sich in der Symbolik unserer Tage allerdings um die Kirchen und Kirchenparteien der Gegenwart. Aber es soll nicht deren ephemerer Zustand wie in einer kirchengeschichtlichen Augenblicksphotographie geschildert werden, was dieser Disciplin jedes Recht auf Selbständigkeit rauben und (man denke nur an die völlig verschiedene Zuständlichkeit der vornehmsten Konfessionskirchen im zweiten, sechsten und zehnten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts) die Identität ihres Gegenstandes stark beeinträchtigen würde. Vielmehr besteht der Gegenstand ihrer Darstellung gerade in der unter dem Wechsel der Zeiten und der Erscheinungsweise sich gleichbleibenden prinzipiellen Eigentümlichkeit. Deshalb erscheint die Bezeichnung als komparative Ekklesiologie [1]) nicht zutreffender. Ein anderer vorgeschlagener Name: Konfessionelle Prinzipienlehre [2]) giebt zwar die wissenschaftliche Aufgabe deutlich an, läßt aber deren geschichtliche Natur und deren bedeutsamstes Moment auf Grund der von den Kirchenparteien zweifellos anerkannten Bekundungen ihrer Auffassung und Bethätigung des Christentums das eigentümliche Wesen der Kirchenparteien zu zeichnen außer acht, und könnte leicht dazu führen, auf Grund unhistorischer Voraussetzungen jenes gleichsam zu divinieren. Damit aber würde gerade der Hauptnutzen dieser theologischen Disciplin der Theologie, die ursprüngliche und deshalb genuine Art der einzelnen Kirchenparteien gegenwärtig zu erhalten, so daß danach das Verhältnis der gegenwärtigen Gestalt zu jener bestimmt werden kann, zum mindesten beeinträchtigt.

Nun wird freilich zur Zeit gerade heftig bestritten, daß in den

---

1) Döllinger, Kirche und Kirchen. 1861.

2) Wagenmann, Theol. R.-E. 2. XV. S. 93.

Symbolen die zweifellosen Beurkundungen des ursprünglichen Wesens der vornehmsten Kirchenparteien uns vorlägen.[1]) In zweierlei Hinsicht glaubt man das nachweisen zu können. Der Name eines Symbols werde, sagt man einerseits, selbst von der Konkordienformel bloß den drei sogenannten symbola generalia (Apost., Nicaen. und Athanas.), also nur liturgisch verwerteten Stücken, nicht aber den Bekenntnisschriften beigelegt, zu welchen sie als „christlich wiederholtes einmütiges Bekenntnis nachbenannter Churfürsten u. s. w.“ sich doch selber zähle. Wie nichtig dieser Einwand ist, erhellt aus dem schon zuvor angegebenen Umstande, daß die Konkordienformel von dem Augsburgischen Bekenntnis als von „dieser Zeit unserm Symbole“ [2]) spricht, und mit ihm derselben Apologie und Artikeln, so zu Schmalkalden Anno 1537 gestellet als von gleicher Geltung aufführt.[2]) Für die Kirche der deutschen Reformation kann deshalb die allgemeine Bezeichnung der Bekenntnisse als Symbole nicht als unberechtigt erwiesen werden. Die Konkordienformel setzt selber schon beide Namen gleich, indem sie sagt: „Wie dann auch vor Zeiten in der Kirchen Gottes über etliche vorgefallene große Streite christliche Symbola und Bekenntnis (confessiones et pia quaedam symbola) gestellet worden“ [3]) und stellt wie die Augustana ausdrücklich, so thatsächlich sich selbst diesen gleich, indem sie ihre Veranlassung in offenbarer Absichtlichkeit mit ganz ähnlichen Worten wie die der alten Symbola angiebt. Dadurch, daß sie sich selber als solida plana ac perspicua repetitio et declaratio quorundam articulorum Augustanae confessionis bezeichnet, will sie nur deutlich ihre Absicht bethätigen, in einmütigem Glauben mit den Bekennern vom Jahre 1530 zu bleiben und sachlich kein neues Bekenntnis aufstellen zu wollen. — Die Analogie wird nun schon die Anwendung des Namens Symbol auch auf die Bekenntnisse anderer Kirchenparteien im wissenschaftlichen Sprachgebrauch

---

[1]) Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I. S. 19 ff.

[2]) Epitome de compendiaria regula atque norma § 4 und sol. decl. de reg. et norma fid. § 5. M. S. 518 und 569.

[3]) Ebda. sol. decl. praef. § 4. Vergl. auch epitom. de comp. reg. § 3. Symbola, das ist kurze und runde Bekenntnisse und sol. decl. a. zuvor a. O. § 1. Quin potius publica illa et communia scripta amplectimur, quae in omnibus ecclesiis Augustanae Confessionis pro symbolis et communibus confessionibus semper habita sunt, etc. M. S. 568.

anrätlich machen. Es würde dieselbe auch nicht beanstandet werden, wenn nicht andere tiefer liegende Gründe dazu bewögen.

Es sollen nämlich die Symbole und Bekenntnisse nach Kattenbusch[1]) auch nicht die berufenen Interpreten des Wesens der verschiedenen Kirchenparteien sein, weil die „Normalschriften" in denselben eine sehr verschiedene Stellung hätten, und im Grunde die morgenländische Kirche allein es mit der Autorität des Konstantinopolitanums und der ökumenischen Konzile ernst nehme. Bei diesem Argument ist aber eine Begriffsverwechselung untergelaufen. Für die Symbolik kommt es nicht darauf an, in welchem Maße jene Bekenntnisse den Kirchenparteien als Normalschriften gelten, in welcher Hinsicht sich dieselben vielmehr ungleich verhalten, sondern allein darauf, daß sie die allgemein anerkannten Urkunden ihrer ursprünglichen und eigentümlichen Erfassung des Evangeliums und der christlichen Wahrheit sind. Es liegt eine Ironie des Schicksals darin, daß Kattenbusch dabei durch seine eigne Zeichnung der orientalischen Kirche den offenkundigsten Beweis liefern muß, daß die ihr als Normalschriften geltenden Dokumente, aus deren Hinstellung als Normen ihrer Lehre sie nur ihre Einheit mit der alten Kirche beweisen will, gerade zur Erfassung ihres Wesens am wenigsten hinreichen, weil für sie ihr sinnbildlich-mystischer Kultus gerade charakteristisch sei und unabhängig von jenen eine Reihe Wandelungen durchgemacht habe, welche aus ganz anderen Quellen entsprossen sind. Und gerade diese nehmen bei ihr die Stelle symbolischer Urkunden, auch wenn die morgenländische Kirche formell ihnen dies Ansehen nicht beigelegt hat.

Sobald man aber jene Begriffsverwechselung durchschaut, stellt sich bei den andern Hauptkirchenparteien die Sache sofort anders dar. Allerdings zwar beschränkt die römische Kirche den Gebrauch des Namens Symbol ihrer traditionellen Haltung in allen Punkten entsprechend ausschließlich auf die drei sogenannten ökumenischen Symbole (vgl. I. § 2.) Allein ihr stehen nicht bloß nach ihrer Anschauung von den Konzilen die Beschlüsse der letzteren bis zu dem 1870 abgehaltenen denen des ersten Konzils von Nikäa 325 völlig gleich, sondern, da für sie der Bischof von Rom als Papst so zu sagen der Universalrepräsentant der Kirche ist, sind dessen fortgehende Enunziationen für sie auch Äußerungen

[1]) a. a. O. S. 12.

der Kirche überhaupt. Es ist daher nur folgerichtig[1]), wenn in ihr mit den alten Symbolen die Bestimmungen der ökumenischen Konzilien nach ihrer Zählung und der Päpste auf eine Linie gestellt werden. Ist dadurch bei ihr die Zahl der symbolischen Schriften sehr angewachsen, so kann dies deren Bedeutung für die Wissenschaft der Symbolik in keiner Weise abschwächen. — Hinsichtlich der Kirche der schweizerischen Reformation hat Kattenbusch bei dem neuesten Bearbeiter[2]) der Symbolik vom reformierten Standpunkte aus eine partielle Zustimmung gefunden. Dieser findet es nicht nur zu enge, — was, wie wir sehen werden, in gewissem Sinne zugegeben werden kann — nur die Symbole als Quelle der Lehre zu werten, sondern behauptet auch, es würde besonders bei der reformierten Kirche ein schiefes Bild geben, wollte man z. B. unter Hintenansetzung von Calvins institutio die Lehre aus den teilweise obskuren Schriften entnehmen, welche als Symbole bezeichnet werden. Man darf sich aber auch dieser Behauptung gegenüber nicht durch einen gewissen Schein täuschen lassen. Die geschichtlichen Verhältnisse haben auf Seiten der Anhänger Zwingli's und Calvins eine beträchtliche Zahl von Partikularbekenntnissen entstehen lassen, deren symbolische Bedeutung sich oft nur über das Gebiet einer Stadt wie Emden erstreckte. Für die gesamte reformierte Kirche können nun allerdings solche Symbole von rein lokalem Ansehen nicht als Dokumente ihres Glaubens in Betracht gezogen werden, sofern solche etwa mit den andern Bekenntnissen in Widerstreit stehen sollten. Aber eine ganze Reihe reformierter Bekenntnisse hat eine über die Städte und Landschaften ihres Ursprungs hinausgehende Bedeutung erlangt. Gerade die entscheidendsten und bedeutendsten sind ausdrücklich auch von Synoden anderer Länder angenommen worden, so daß deren Partikularsymbole hinter den von andern übernommenen für jene zum Teil zurücktreten. Diese weitverbreitete Anerkennung und ihre innere Übereinstimmung giebt den oft von Hause aus nur von kleineren Kreisen ausgegangenen Bekenntnissen ihre Bedeutung für die ganze reformierte Kirche. Dafür zeugt unwiderleglich auch die Thatsache, daß im Jahre 1579 eine französische Synode zu Figeac den

[1]) Vgl. Henr. Denzinger: Enchiridion Symbolorum et Definitionum, quae de rebus fidei et morum a Conciliis Oecumenicis et Summis Pontificiis emanarunt. 6. Aufl. 1888 besorgt von Ign. Stahl.

[2]) K. Müller, Symbolik. 1896. S. 14.

Theologen Salnar mit der Abfassung einer harmonia confessionum fidei behufs Nachweises der Einhelligkeit der reformierten Kirchen aller Länder beauftragte, welche später nach Billigung durch die Synode von Vitri 1583 als Syntagma Geneveuse erschien.[1]) Damit hat auch die reformierte Kirche ihr klares Bewußtsein von dem Unterschiede von durch eine Kirche als solche anerkannten Bekenntnisschriften und der Privatarbeit eines, wenn auch noch so bedeutsamen, ihrer Glieder wie Calvin bekundet. Und dessen Verwischung zu unterstützen ist ein schwerer Fehlgriff K. Müllers.

Auf solche ist es nämlich bei Kattenbusch's Versuch, die Symbole, und zwar besonders die der lutherischen Kirche herabzusetzen, vornehmlich abgesehen. Als Schüler Ritschl's liegt es ihm an, bei der Bestimmung dessen, was das Wesen der lutherischen Kirche ausmacht, einigen beliebig ausgewählten und gemißdeuteten, wenngleich in der That historisch höchst bedeutsamen, Schriften Luthers den Vorrang vor den lutherischen Symbolen zuzusprechen. In der Geschichte der letzteren, welche später zu geben ist (vgl. I, 3), liegt der schlagendste Gegenbeweis wider jeden derartigen Versuch. Hier ist nur auf ein Zwiefaches hinzuweisen. Die allgemeine Anerkennung der lutherischen Symbole ist in der That aus dem Innern der lutherischen Kirche selber hervorgegangen, und keineswegs, wie man es jetzt hinzustellen beliebt, nur ein Werk der Politiker, von Staatsmännern und Juristen der Kirche der deutschen Reformation aufgedrungen. Auch letztere war nach dem bekannten Wort des Herrn von Anfang stets in der Welt, ohne darum von der Welt zu sein, und bei ihrem Werden und Wachsen als dem einer innerweltlichen Erscheinung konnte es äußerlich auch nur nach Menschenart zugehen. Aber die Fürsten und städtischen Magistrate, welche das Augsburgische Bekenntnis abfassen ließen und unterzeichneten, die Abfassung der Apologie derselben durch Melanchthon und die Aufstellung der hernach von den Theologen der verschiedenen Territorien unterzeichneten Schmalkaldischen Artikel veranlaßten, und endlich die große Zahl von Fürsten und Theologen, welche der Konkordienformel ihre Zustimmung erteilten, waren zu jener Zeit in Wahrheit die praecipua membra ecclesiae lutheranae und deren berufenen Vertreter. Gerade

---

[1]) Zuletzt in neuer Bearbeitung durch A. Ebrard herausgegeben. Barmen 1887.

durch deren Beteiligung am Zustandekommen der Bekenntnisschriften erweist die lutherische Kirche, daß sie in der That nicht das Produkt einer theologischen Schule sind, wie dies andrerseits die heutigen Bemängeler der Gültigkeit der Symbole an ihnen so gerne beklagen. Plebiszite waren zur Zeit der Reformation noch nicht an der Tagesordnung, und die Zustimmung der in allen Jahrhunderten durch die, welche ihr zu schmeicheln wissen, leicht leitbaren Menge könnte den wahren Glaubenscharakter der Bekenntnisschriften auch nicht verbürgen.

Wie aber an der wirklich allgemeinen Anerkennung der lutherischen Symbole seitens der Anhänger der deutschen Reformation unter Hohen und Niederen mit Fug und Recht nicht gezweifelt werden kann, so kann auch daran kein Zweifel sein, daß sie den Stempel des Geistes Luthers an sich tragen. Die Augsburgische Konfession, die Schmalkaldischen Artikel und die beiden Katechismen hat er stets als sein Werk anerkannt; bei deren Abfassung hat er deren vorliegende politische Zwecke gekannt und im Auge gehabt, und ebenso hat er die Anwendung derselben als Norm der Lehre gebilligt. Wie er seine Katechismen ausdrücklich als von Pfarrherrn und Hausvätern zu gebrauchende Handbücher herausgab, so mußten zu Wittenberg sicherlich nicht ohne seine Zustimmung seit 1533 die theologischen Doktoranden geloben, sich in der Lehre an die ökumenischen Symbole und der Augustana zu halten.[1]) Die diesen dadurch von Luther selber gewordene Anerkennung wie jene Entstehungsweise derselben sichern denselben ihr bleibendes Ansehen als Urkunden des den Augsburgischen Konfessionsverwandten ursprünglich eigentümlichen Glaubensstandes. Dieser ursprüngliche Name der der deutschen Reformation zugethanen Stände des deutschen Reiches war zwar zunächst ein staatsrechtlicher Begriff, ist aber, wo es sich um das Wesen der lutherischen Kirche handelt, um so mehr in Erinnerung zu bringen, als auch an ihm hervortritt, daß des großen Reformators Intentionen nie darauf ausgingen, in der durch sein Auftreten in

---

[1]) Nach Corp. Reform. XII. 6. Melanchthon de calumnia Osiandri wurde von dem Doktoranden gelobt: amplecti incorruptam evangelii doctrinam et eam sic intelligere, ut in symbolis Apostolico, Nicaeno et Athanasiano commemoratur et ut in confessione, quam ecclesiae nostrae exhibuerunt Carolo imperatori in conventu Augustano anno 1530 recitatur.

Deutschland entstandene Kirchengemeinschaft seine Person oder seine Bücher in den Vordergrund zu rücken. In seinem Sinne ist es nimmer, an die Stelle der gemeinsamen Glaubenszeugnisse aller durch ihn dem Lichte des Evangeliums Zugeführten seine Kampf- und Streitschriften stellen zu wollen. Und unbedingt werden, — wenn man einmal darauf, freilich ohne alles Recht, Gewicht legen wollte — die, welche sich heute noch als zur Kirche der deutschen Reformation zugehörig ansehen, durch die Schriften Luthers ebensowenig, wenn nicht weniger beherrscht, als durch die im Konkordienbuch zusammengefaßten Bekenntnisse. Aber darauf kommt es gar nicht an. Die Symbolik als historisch fundierte Wissenschaft hat nicht festzustellen, was heutzutage gilt, sondern, was das ursprüngliche Wesen der lutherischen Kirche ist, welche beiden Gesichtspunkte man immer wieder durcheinander mengt.[1]) Allein um das in den Symbolen Ausgesprochene richtig zu würdigen, wird zu dessen Illustration je und je auch auf andere Urkunden, wie Kirchenordnungen, Liturgieen, Kirchenlieder und auch Privatschriften der Chorführer in der Entstehungszeit der lutherischen oder einer andern Kirche, und zwar nach deren verschiedener Art in ungleichem Maße, Rücksicht zu nehmen sein, niemals indes, um festzustellen, wie viel die heutigen Kirchen noch von ihrem ursprünglichen Wesen an sich tragen. Die Verwertung des in der Symbolik Festgestellten überläßt diese den andern systematischen oder praktischen Disciplinen der Theologie. Fern davon, eine Normallehre aufstellen zu wollen, wozu die Symbole in keinem Falle ausreichen, will sie für die eigene Kirchenpartei zunächst — und im gewissen Maße für alle — den Kompaß abgeben, welcher die prinzipielle Glaubensstellung derselben in kirchlichen Fragen zeigt.

Aus dem Erörterten ergiebt sich dann von selber, daß kein Anlaß ist, den usuellen Namen der Symbolik für die hier behandelte theologische Disciplin mit dem von K a t t e n b u s ch vorgeschlagenen der v e r g l e i ch e n d e n K o n f e s s i o n s k u n d e zu vertauschen. Beide Namen scheinen nur dasselbe zu besagen. Bei dem letzteren ist, wie aus dem geringen Wert, der auf die Bekenntnisse gelegt wird, sofort erhellt, das Absehen ein ganz anderes. Mit ihm ist das Wort Konfession in dem damit im populären Sprachgebrauch verbundenen Sinne in das theologische Begriffsalphabet auf-

[1]) a. a. O. S. 17 ff.

genommen, und als Bezeichnung einer Kirchenpartei anerkannt. Es wird diese dabei unter Absehen von der Grundbedeutung des Wortes keineswegs vornehmlich als Bekenntnis- und Glaubensgemeinschaft, sondern allein das religiöse und kirchliche Verhalten derer, die sich zu ihr zählen oder dazu gezählt werden, als ein besonderes Phänomen im Kulturleben der Gegenwart ins Auge gefaßt. Dadurch erhält aber mittelbar die in Rede stehende Wissenschaft eine ganz andere Art, und büßt im Grunde ihren theologischen Charakter ein. Die Konfessionskunde ist nur eine Abteilung der das Geistesleben der Menschheit beschreibenden Anthropologie. Sie verfährt nach Art dieser vergleichend, um die Artverschiedenheit genauer feststellen zu können. Sie hat es auch nur mit der gegenwärtigen religiösen Lebensgestalt jeder vorhandenen Kirchenpartei, wie sie sich in Kultus und Sitte ausprägt,[1]) zu thun, und blickt auf die Vergangenheit derselben nur zurück, sofern aus dieser deren Werden erhellt. Die sogenannte vergleichende Konfessionskunde ist nur eine Erweiterung der von Schleiermacher einst an Stelle der Symbolik vorgeschlagenen[2]) kirchlichen Statistik, indem diese nur das Eigentümliche in dem Lehrbegriff der noch jetzt bestehenden kirchlichen Parteien zusammenstellen sollte. Noch mehr als dadurch, daß sie im Grunde sich mehr mit der ephemeren wechselnden Erscheinung der einzelnen Kirchenparteien als mit deren treibendem christlichen Prinzipe beschäftigt, büßt dieselbe den eigentlich theologischen Charakter aber dadurch ein, daß sie nur deskriptiv verfährt. Denn für alle Teile der Theologie, welches auch ihr specieller Gegenstand sein mag, als solche bleibt die Wahrheit aus Gott, wie sie uns durch dessen offenbarendes Thun kund geworden ist, der alles beherrschende und leitende Gesichtspunkt. Der theologische Charakter geht daher selbst bei der komparativen Betrachtung der gegenwärtigen Kirchenparteien verloren, wenn bei derselben nicht die Stellung derselben zu der geoffenbarten Wahrheit und zwar deren prinzipielle Stellung zu dieser, welche gleichsam ihren Ewigkeitscharakter bildet, den vornehmsten Gegenstand der theologischen Forschung und Beurteilung bildet, hinter dem alles andere zurücktritt. Viele Momente der äußeren Erscheinung einer Kirchenpartei sind, weil sie lediglich die Konsequenzen der falschen inneren Stellung unter dem Einfluß

[1]) Vgl. Heinrici, Theol. Encyklopädie S. 178.

[2]) Kurze Darstellung des theol. Studiums § 249. 1830. S. 104.

der sich geltendmachenden Volksnatur sind, für die theologische Betrachtung gleichgültig, wenn sie auch für die Völkerpsychologie bedeutsam bleiben. Ihre Vorführung ist nur geeignet, den Blick von der Hauptsache abzulenken. Für die Theologie ist nicht dies oder jenes Phänomen des religiösen Geistes der Menschheit wichtig, sondern das Maß, in welchem die Wahrheit aus Gott in der einzelnen Kirchenpartei Gestalt gewonnen hat. Dies aber tritt vornehmlich in der Art, wie sie sich in ihrem Bekenntnis formell und materiell zu Gottes Offenbarung in That und Wort, und zu den von Christo selber angeordneten, für den Bestand des Christentums wesentlichen Einrichtungen (C. A. Art. VII) verhält, heraus. Hierdurch wird es aber bedingt, daß bei einer, von wirklich theologischen Gesichtspunkten ausgehenden Vergleichung der Kirchenparteien auf Bekenntnis und Lehre das Hauptgewicht gelegt, und alle anderen Momente der geschichtlichen Gestalt derselben nur behufs deren Illustration in Betracht gezogen werden. Weil dieser der Theologie allein entsprechende Gesichtspunkt, und die damit gegebene richtige graduelle Wertung der verschiedenen Seiten der vorhandenen Kirchenparteien in dem Namen „Symbolik" sofort angedeutet wird, ist dieselbe der Bezeichnung der so benannten theologischen Disciplin als Konfessionskunde weit vorzuziehen, ohne daß dadurch eine ausschließliche Beschränkung auf die Berücksichtigung der Symbole ausgesprochen wird. Die Symbolik hat sich von einer neueren Kirchengeschichte nicht allein dadurch zu unterscheiden, daß sie nicht die allmähliche Entwickelung der gegenwärtigen Zustände zeichnet, sondern daß sie auch nicht den in jedem Jahrhundert und zur Zeit fast in jedem Jahrzehnt eintretenden Wechsel der Gesinnung und des Wandels vieler Genossen jeder Kirchenpartei schildert, indem sie vielmehr dem Kirchenhistoriker den Maßstab für die Würdigung des Verhältnisses der Gegenwart zur Vergangenheit in die Hand giebt, dessen Blick freilich, ist er ein rechter Theolog, darüber noch hinausgehen wird.

Aus den Gründen, aus denen der Name: Vergleichende Konfessionskunde abgelehnt ist, erhellt auch bereits, daß die Symbolik nicht allein als eine Art dogmengeschichtlicher Statistik angesehen werden darf, welche nur die wissenschaftliche Erkenntnis und Darlegung der Geschichte und des Inhalts der Symbole erzielt.[1])

---

[1]) So G. Plitt, Grundriß der Symbolik § 2. 3. Aufl. bearbeitet von V. Schulze 1893. S. 2.

Schon der Ernst alles wissenschaftlichen Thuns verbietet es, sich mit der Feststellung des Ertrages einer begrenzten dogmengeschichtlichen Entwickelung zu begnügen. Alle wissenschaftliche Darstellung schließt ein kritisches Verfahren in sich, und eine bloße kühle Nebeneinanderstellung ist damit am wenigsten vereinbar, falls es sich nicht um Naturerscheinungen, sondern um Auf- und Erfassung der von Gott geoffenbarten Wahrheit handelt. Schließt auch das vergleichende Verfahren, wie schon in § 1 gezeigt ist, jedes polemische Verfahren aus, so bedingt es doch um so mehr die Zurückführung der mannigfachen Verschiedenheiten mittelst kritischer Sichtung auf deren gemeinsamen geistlichen Quell, auf das sich bewußt oder unmittelbar geltendmachende konfessionelle Prinzip. Auch würde die Berechtigung der Symbolik als theologische Disciplin im Ganzen der Wissenschaft nur eine sehr beschränkte sein, hätte sie es nur mit dem bekenntnismäßig fixierten Ertrage einer einstigen dogmengeschichtlichen Bewegung als solchem zu thun. Denn die Willkür, das Ergebnis eines an irgend einem beliebig gewählten Zeitpunkt vorgenommenen Querschnitts in der unaufhörlich fortgehenden dogmengeschichtlichen Bewegung, d. i. der in dieser Zeit nimmer aufhörenden Erkenntnisarbeit der Kirche Christi behufs tieferen Eindringens in die von Gott geoffenbarte Wahrheit zu fixieren, ließe sich dann allein durch das praktische Bedürfnis nach der Kenntnis der gleichzeitigen Kirchenparteien rechtfertigen, welche behufs Leitung der einzelnen nicht entbehrt werden kann. Und selbst dann könnte ein bloß inventarisierend vorgehendes Verfahren nicht genügen, da sich die Einzelheiten der kirchlichen Lehre und Praxis allein bei der erlangten Erkenntnis des allen irgendwie zu Grunde liegenden Prinzips wirklich verstehen und würdigen lassen.

§ 3. Das Verhältnis der Symbolik zu den übrigen theologischen Disciplinen.

Die Symbolik will in keiner Weise eine Normallehre von gesetzlich bindender Kraft aufstellen, was bei einem wahrhaft vergleichenden Verfahren um dieses selber willen geradezu unmöglich wird; sie will vielmehr die ebenso bei der Ausprägung des Evangeliums in der kirchlichen Lehre wie bei der sonstigen Ausgestaltung des Kirchenwesens treibenden Prinzipien der verschiedenen Kirchenparteien durch wissenschaftliche Erörterung beider zur Erkenntnis bringen. Dies kann sie selbst für solche Parteien, welche keine

Symbole besitzen, mit Hilfe der von diesen als solche anerkannten klassischen Darstellungen ihrer Lehre und ihres kirchlichen Lebens.[1]) In der ungleichen Stellung zu den Symbolen liegt also kein Grund dagegen, sie als konfessionelle Prinzipienlehre zu behandeln.[2]) Als solche gehört sie aber nicht unter die kirchengeschichtlichen Disciplinen, in welchem Falle sie, wie schon gezeigt ist, nur eine monographieenartige Hilfsdisciplin bildete, sondern gesellt sie sich den systematischen zu. Die Symbole haben zwar auch für die Kirchengeschichte Bedeutung; denn sie werfen auf ihre Entstehungszeit mit ihren Lehrkämpfen und deren weltgeschichtlichen Situationen ein helles Licht. Darf nun aber die Symbolik dieselben auch nur nach dem Sinne, in welchem sie ursprünglich gemeint sind, auffassen, so kommen sie in ihr doch nicht nach ihrer zeitgeschichtlichen, sondern nach der bleibenden Bedeutung in Betracht, welche sie in der Folgezeit bei den Kirchenparteien erlangten. Auch ist es nicht sowohl der Buchstabe, als vielmehr der in ihnen waltende, alle Bestimmungen durchdringende Geist, dessen Erkenntnis es in dieser gilt, so daß die Einheit und der innere lebendige Zusammenhang der Einzelauffassungen bei allen Parteien zur Anschauung kommt, und daran das innere Verhältnis späterer Fort- und Neubildungen erprobt werden kann. Alle prinzipiellen Erörterungen gehören aber zweifellos in die systematische Theologie.

Die Stelle der Symbolik in dieser kann bei der richtigen Bestimmung ihres Wesens ebensowenig fraglich erscheinen. Sie gehört zwischen die Apologetik und die Dogmatik, sobald beide richtig bestimmt werden. Erstere darf natürlich nicht als der allgemeine Teil der letzteren, oder gar als Fundamentaltheologie angesehen werden. Letzteres ist überhaupt nur möglich, wenn man die systematische Theologie nach Analogie der Philosophie behandelt, und in ihr die wissenschaftliche Selbstaussage des christlichen Glaubensbewußtseins findet. Dann freilich erscheint es erforderlich, zunächst wissenschaftlich die religiösen Grundbegriffe nach ihrer Gestaltung im christlichen Selbstbewußtsein, sei es auf dem Wege metaphysischer Spekulation oder psychologischer Selbstbetrachtung zur Aussage zu bringen und festzustellen, um nach der Vergewisserung über die Grundthatsachen des christlichen Seelenlebens,

---

[1]) Schleiermacher a. a. O.

[2]) Gegen Kattenbusch und Heinrici.

und nach deren Absonderung von anderen religiösen Phänomenen im Menschengeiste den ganzen Umkreis des religiösen Innenlebens des Christen auf dem erkannten Grunde genetisch entfalten zu können. Das Christsein ist aber keineswegs eine einseitig psychologische Thatsache, gleich der Religiosität des natürlichen (heidnischen) Bewußtseins, oder der von der Offenbarung Gottes im Alten und Neuen Bunde absehenden Modernen unter Juden und Christen. Das Christentum eines jeden ist auch nicht bloß die Folge einer in seinem Innern vollzogenen Gottesthat, sondern, wo letztere sich vollzogen hat, ist sie nur die Folge und Zuwendung einer unabhängig von jedem menschlichen Bewußtsein erfolgten und in keines Menschen Sinn gekommenen Offenbarung Gottes in That und Wort. Die Theologie hat es daher nicht bloß wie die Philosophie mit Vorgängen des menschlichen Seelenlebens, sondern auch und zwar noch im höhern Grade ähnlich wie die Naturwissenschaften mit Werken Gottes zu thun, die nur, weil sie sich unmittelbar auf das Menschengeschlecht und dessen Werden beziehen, zu Geschichtsthatsachen werden mußten. Erkennt man nun heutzutage allgemein das Irrige der alten Naturphilosophie an, wiewohl doch auch alles in der uns umgebenden Natur seinen Reflex und seine Wirkung in unserm Seelenleben hat, und will nicht allein über das menschliche Bewußtsein von den Gebieten der Natur, sondern über diese selber von den Naturwissenschaften belehrt sein, so sollte doch, wer die evangelische Geschichte nicht in eine urchristliche Mythologie auflösen lassen will, auch die systematische Theologie nicht ausschließlich oder vornehmlich mit Aussagen des christlichen Selbstbewußtseins zu thun haben lassen. Die Theologie wird vielmehr in allen ihren Teilen, will sie sich nicht selber zu einer Partikel der Psychologie, welche sich mit den nur in der Geschichte der Menschheit, vielleicht sogar nur deren Verirrungen, einen großen Umfang einnehmenden, im übrigen anderen nicht voranstehenden, religiösen Affektionen des Seelenlebens beschäftigt, oder der Religionsphilosophie degradieren, an Christo, seiner Person und seinem Werk auch als dem fundamentum salutis und cognoscendi für sich festhalten müssen. So wenig der Astronom sich darauf beschränkt von seinem Sehen der Himmelslichter zu handeln, oder dessen Zeichnung auch nur vornehmlich für seine Aufgabe erachtet, sondern seine wissenschaftliche Darstellung allein den uns Licht spendenden Himmelskörpern widmet, hat sicherlich auch der Theologe, wenngleich es für ihn ebenso

notwendig ist, Christum und sein Heil im Glauben zu erfahren, wie für den Astronomen das Heer des Himmels zu sehen, um darüber lehren zu können, doch nicht sein Glaubensbewußtsein, sondern die großen Gottes- und Heilsthatsachen in den Vordergrund seiner Darstellung zu rücken. In Bezug auf die Dinge des Heils ist Glauben das geistige Sehen, und so wenig es dem Blinden zum Sehen verhilft, wenn er über die Vorgänge des Sehens belehrt wird, liegt auch für den, der nach Gottes Heil nicht dürstet und für Gottes Gnade unzugänglich bleibt, in der Darlegung des inneren Vorgangs des Glaubens keine überzeugende und beweisende Macht. Die Apologetik hat daher auch nicht erst die Grundlagen für eine christliche Religionswissenschaft herbeizuschaffen, welche vielmehr in den von Gott bewirkten Heilsthatsachen für alle Ewigkeit vorhanden sind. Sie hat hingegen gegenüber dem Anspruche aller Naturreligionen, wie des auf der vorchristlichen Offenbarungsstufe, diese selbst deteriorisierend, verharrenden Judentums und der modern-philosophischen Rekonstruktionen ersterer, dem religiösen Bedürfnis des Menschenherzens zu genügen, durch Vergleichung derselben mit dem, was das Christentum zur Stillung dessen bietet, also vornehmlich durch religions-geschichtliche Betrachtung dessen prinzipiellen Vorrang als Religion darzuthun. Weil die Apologetik deshalb die allen Religionen gemeinsamen Intentionen und Grundzüge, dann aber auch die mannigfaltige und höchst ungleichartige Ausführung derselben darzulegen und auf ihren Wert zu prüfen hat, so darf man dieselbe auch als allgemein religiöse Prinzipienlehre — natürlich vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus, welchen deren apologetischen Charakter mit sich bringt — bezeichnen. Der Aufstieg von dieser zur konfessionellen Prinzipienlehre in der Symbolik ist dann von selbst gegeben.

Nach der andern Seite stellt diese sich in gewisser Weise als Vorstufe der Dogmatik oder christlichen Glaubenslehre dar. Selbst dann fiele sie mit dieser nämlich nicht zusammen, wenn letztere selbst nur eine historische Wissenschaft und nur eine Reproduktion der kirchlichen Glaubenslehre wäre, weil sie ja bloß das diese beherrschende Prinzip herauszustellen und mit den Prinzipien anderer Kirchenparteien zu vergleichen sich zur Aufgabe stellt. Da jenes aber dem allem bloßen Traditionalismus feindlichen Protestantismus nicht entspricht, oder noch den Überbau einer irgendwie

untergebrachten spekulativen Theologie nach sich zieht, eine solche Behandlung der Glaubenslehre also ungenügend bleibt, so fällt die Symbolik mit dieser umsoweniger irgendwie zusammen, sondern bildet nur deren notwendige Vorstufe. Wie jeder, der wirklich Religion hat, auch zu einer bestimmten Religionsform sich halten muß, und stellte er auch unter Abweisung von allen vorhandenen eine neue auf, so muß auch jeder an Christum wahrhaft gläubig Gewordene in seinem Bekenntnis mit den Bekenntnissen einer der vorhandenen Kirchenparteien zusammentreffen, oder ein neues aufzustellen sich entschließen. Der Theologe wird mittelst der Symbolik sich über seine konfessionelle Stellung klar. Erst nachdem er darüber wissenschaftliche Klarheit erlangt hat, weshalb er als Christ zu dieser oder jener Kirchenpartei um seiner inneren Glaubensstellung nach gehören muß, kann er dazu schreiten, als Lehrer des christlichen Glaubens aufzutreten, und eine systematische Darstellung der von ihm im Glauben angeeigneten Heilsoffenbarung Gottes, wie sie in dessen Worte in einer auch dem schlichtesten Glauben zugänglichen Weise bezeugt ist, gemäß dem von ihm geteilten kirchlichen Prinzipe zu geben. Da wird er beweisen, daß, was er von den Vätern ererbte, auch aus dem ewig fortsprudelnden Quell der h. Schrift so sich angeeignet und erworben hat, um es wahrhaft zu besitzen, und in gleicher Glaubensfrische und Glaubensgewißheit fortvererben zu können. Daß die Symbolik in mancher Hinsicht ebenfalls eine Vorstufe der christlichen Sittenlehre ist, weil die Eigentümlichkeit der Erfassung des Glaubens auch viele eigentümliche Ausgestaltungen des christlichen Lebens zur unabweislichen Folge hat, wie die Symbolik selber mehrfach anzudeuten genötigt ist, braucht hier kaum noch bemerkt zu werden. Denn das ergiebt sich aus dem inneren Zusammenhange der beiden Hauptteile der systematischen Theologie von selber.

Mit der kirchlichen Statistik, welche es mit den äußeren Verhältnissen nicht der Bekenntniskirchen, sondern der äußerlich konstituierten Kirchengemeinschaften, deren gesetzlichen Zuständen und Stellungen in den verschiedenen Staaten, und darum auch mit deren Bekenntnisstande zu thun hat, darf die Symbolik als konfessionelle Prinzipienlehre nicht verbunden oder verwechselt werden. Diese Grenze wird überschritten, wenn sie, wie es bei ihrer Fassung als Konfessionskunde geschieht, auf Zeichnung der zufälligen Verhältnisse der Gegenwart tiefer eingeht.

§ 4. Umfang und Gliederung der Symbolik.

Weil die Symbolik das die einzelnen Kirchenparteien ebenso bei ihren offiziell anerkannten Lehraufstellungen, wie in ihrem kirchlichen Leben treibende Prinzip zur Erkenntnis bringen will, so hat sie es nicht auf umfassende Wiedergabe des zu irgend einer Zeit in denselben Gelehrten oder auf eine vollständige Zeichnung ihres kirchlichen Gebarens abzusehen. Die Darstellung ist vielmehr auf das zu beschränken, was in den von den Kirchenparteien als Zeugnisse ihres Glaubens und Lebens anerkannten Dokumenten als für sie bezeichnend, und ihre von andern sie scheidende Eigentümlichkeiten bekundend angegeben ist. Auch bei dem, was davon mit den andern Kirchenparteien mehr oder weniger übereinstimmt, ist auf die Nüancierungen der Lehre oder des Brauchs zu achten, weil in denselben eine Folgerung der beherrschenden Grundauffassung des Christentums zu Tage treten kann. Die Symbolik hat eben nicht die Erkenntnis des die einzelnen Kirchenparteien beherrschenden Prinzips vorauszusetzen, sondern dieses erst selbst aufzusuchen, und aus den thatsächlich vorliegenden Lehren und Bräuchen abzuleiten und klarzustellen. Die Darlegung des sich daraus ergebenden Verhältnisses zu einander hat demgemäß nicht der Ausgangspunkt, sondern das Schlußergebnis derselben zu sein.

Man kann dabei über die Zahl der in Betracht zu ziehenden Kirchenparteien zweifelhaft sein. Mehrere neuere Symboliker (H. Schmidt, K. Müller) haben sich auf die vier Hauptkirchen beschränkt. Kattenbusch wird das wahrscheinlich auch thun, nur, daß er nach seiner mit Harnack fast zusammentreffenden Auffassung von der Auflösung des Dogmas seit der Reformation und der Rückkehr von ihm zum Evangelium[1]) die kleineren protestantischen Kirchenparteien dem Protestantismus ebenso zurechnen dürfte, wie die orientalischen Sekten der griechischen Kirche. Die Abgrenzung wird aber richtiger nach zwei in der Sache selber liegenden Gesichtspunkten zu erfolgen haben. Die Symbolik ist nämlich einmal keine bloß historische Wissenschaft, wie es bei R. Hoffmann und Guericke erscheint, und hat es deshalb nicht mit allen je und je dagewesenen, sondern nur mit z. Z. vorhandenen Kirchenparteien zu thun. Sie hat es sodann aber ihrem Namen und Wesen nach auch nur mit solchen zu thun, welche bereits dazu

---

[1]) Vgl. a. a. O. S. 24. 25 und S. 67 f.

gelangt sind, von ihnen anerkannte Zeugnisse ihrer Lehre und ihres kirchlichen Gebarens zu besitzen. Wie die Symbolik deshalb nicht auf die landeskirchlichen Gestaltungen als solche Rücksicht zu nehmen hat, wird sie auch von allen freikirchlichen Gemeinschaften (gegen D. Wigandt[1])), wie an einer Reihe von Sekten geflissentlich vorübergehen, oder diese nur gelegentlich und soweit berühren, als bei ihnen ein eigentümliches kirchliches Prinzip sich zu bethätigen scheint.

Die bezeichneten Gesichtspunkte scheinen nun nicht streng festgehalten zu werden, sobald als die Quäker und die Sozinianer, welche thatsächlich als selbständig konstituierte Kirchenparteien im Verschwinden begriffen sind, doch noch als solche mitaufgeführt werden. Wer aber den tiefgehenden, und, wenn auch verschiedenartigen, so doch gleichmäßig verwirrenden Einfluß beider auf andere Kirchenparteien Nordamerikas wie Europas erwägt, der wird um deswillen die Darlegung ihrer z. Z. noch sehr wirksamen konfessionellen Prinzipien in der Symbolik behufs Kenntlichmachung derselben für in unsern Tagen geboten erachten.

Der Symboliker steht nun aber nicht außer oder über den vorhandenen Kirchenparteien, sondern er gehört, will er sich nicht einer haltlosen Abstraktion schuldig machen, einer derselben an. Das bringt es, auch wenn allen Christgläubigen das Recht und die Pflicht zuerkannt bleibt, eine ihrer Erfassung des Evangeliums entsprechende Kirchengemeinschaft zu bilden, unmittelbar mit sich, daß er vom Bekenntnis seiner Kirche aus die Lehre und das Gebaren der andern Kirchenparteien auffaßt und beurteilt. Wollte er den Versuch machen, alle Kirchen, einschließlich seiner eignen, wie ein Unbeteiligter gleichmäßig objektiv zu betrachten, so würde er entweder dabei sich selbst und andere nur täuschen, indem er sich das sein Urteilsvermögen Bedingende selber verhüllte, oder er würde seine Glaubensüberzeugung verleugnen und seiner Kirche untreu werden müssen. Wenn das eigne Bekenntnis des Symbolikers demnach doch auf seine Darstellung thatsächlich und der inneren Wahrhaftigkeit entsprechend von Einfluß bleiben muß, dann ist es auch nur der wissenschaftlichen Aufrichtigkeit und Klarheit gemäß, daß sein konfessioneller Standpunkt offen in der ganzen Anlage heraustritt. Da nun die Symbolik es allein mit geschicht-

---

[1]) In der 2. Aufl. des Plittschen Grundrisses.

lichen Größen zu thun hat, ihre Aufgabe aber deren prinzipielle Wertung und Schätzung und eine Verhältnisbestimmung derselben auf Grund der Verwandtschaft oder Gegensätzlichkeit der aufgefundenen konfessionellen Prinzipien ist, so beruht es allein auf einer mangelhaften Geltendmachung der wissenschaftlichen Eigenart der Symbolik, wenn man bisher im scheinbaren Anschluß an die geschichtliche Abfolge der Entstehung der zu betrachtenden Kirchenparteien in deren Bearbeitung mit der griechischen Kirche begann, um über die römische zur lutherischen, reformierten und weiter zu den Sekten fortzuschreiten. Dieser Gang ist umsoweniger für normal und empfehlenswert zu erachten, als er von vornherein ein irriges Urteil über das Verhältnis der Kirchen der Gegenwart zu einander zu erwecken geeignet ist. Schon die griechische Kirche der Gegenwart ist nicht die älteste von allen, da sie in keiner Weise heutzutage die gleiche ist, welche sie vor der Trennung der morgen- und der abendländischen war. Vollständig steht es aber im Widerstreit mit dem reformatorischen Urteil und Anspruch, wenn man die nachreformatorische römische Kirche, welche sich erst durch das Tridentinum wieder zusammengefaßt hat, indem man sie den Kirchen der deutschen und schweizerischen Reformation vorangehen läßt, mit der Kirche des Mittelalters identifiziert, und damit de facto als die ältere hinstellt, aus welcher der Protestantismus nur ausgeschieden sei. Die innere Krisis der vorreformatorischen abendländischen Kirche, welche mit dem Anfang des 16. Jahrhunderts zum Abschluß kam, hatte eine Scheidung der Geister je nach deren innerer Neigung für die verschiedenen in ersterer von Hause aus gebundenen Momente evangelischer Heilswahrheit und abergläubischer wie hierarchischer Bildungen herbeigeführt, welche durch alle Provinzen der vorreformatorischen Kirche ging. Der Umstand, daß die widerchristliche Anwendung äußerer despotischer Gewalt seitens der Gegenreformation das Gebiet der Reformation fast auf die Grenzen der germanischen und westromanischen Völker Europas hernach zurückgedrängt hat, kann die wissenschaftliche Erkenntnis nicht bewegen, den unverminderten Fortbestand der mittelalterlichen Kirche innerhalb der südromanischen Welt einfach als geschichtliche Thatsache gelten zu lassen. Durch die Art jener Gegenreformation ist in der Kirche Roms nicht bloß alles Unevangelische der mittelalterlichen Kirche beibehalten, sondern sogar eigentümlich gesteigert, und bewußterweise zum alles beherrschenden Prinzip erhoben. Dieses geschicht-

lich nachweisbare Sachverhältnis wird in der Symbolik allein dadurch zum Ausdruck gebracht, daß die verschiedenen Kirchenparteien in ihr in der Reihenfolge zur Betrachtung kommen, in welcher sie seit dem Beginn der Reformation ihre Eigentümlichkeit symbolisch zum urkundlichen Ausdruck gebracht und sich dadurch geistlich konsolidiert haben. Eine Abweichung von dieser historisch gewiesenen Abfolge kann nur bei der Vergleichung der einzelnen Lehrstücke durch die Beachtung der inneren Verwandtschaft der Aufstellungen hin und wieder geboten erscheinen.

Der geltendgemachte Gesichtspunkt der Anordnung wird nun auch wieder zum Beweise der wissenschaftlichen Berechtigung der vornehmlichen Inbetrachtnahme der als Symbole oder maßgebenden Bekenntnisschriften anerkannten Dokumente. Gerade durch deren Veröffentlichung — und es trifft dies selbst bei Sekten wie den Quäkern zu — vollzog sich im gewissen Maße stets erst die Konsolidierung der betreffenden Kirchenpartei den andern gegenüber, wie man erkennt, sobald man nicht die äußere Existenz allein, sondern die geistliche Eigentümlichkeit ins Auge faßt, wie dies bei einer kirchlichen Gemeinschaft selbstverständlich sein sollte. Die Symbole enthalten auch, was neuerlichst, wenn auch von ganz anderer Seite vielfach ignoriert wird, keineswegs bloß Lehren, sondern auch Direktiven für den sittlichen Wandel und die kirchliche Verfassung. Man denke nur an Artikel XIV—XVI und XXII—XXVIII der Augustana und Apologie, die Abhandlung von der Gewalt und Obrigkeit des Papstes bei den Schmalkaldischen Artikeln, wie an die Anglikanischen Artikel und die decreta de reformatione des Tridentinums. Liegen in den Symbolen demnach allseitige Grundlinien des Wesens der einzelnen Kirchenparteien vor, so wird es sich nur noch um die Frage handeln, woher die Symbolik behufs Klarstellung des in den Sätzen der Bekenntnisse vielleicht nur knapp Skizzierten ihre Kenntnis mitnehmen darf und muß. Nach dem schon früher ausgeführten (S. 10 f.) dürfen, weil es sich allein um von den Kirchenparteien als solchen Anerkanntes handelt, in der Symbolik ausschließlich nur durch dieselben in irgend einer Weise öffentlich anerkannte Darstellungen als gültige Beweismittel angesehen werden. Bibelausgaben, Katechismen, Liturgieen, Kirchenordnungen und öffentliche Bekundungen anderer Art werden je nachdem also in zweiter Linie notwendig herangezogen werden müssen. Hingegen Privatschriften, selbst der

bedeutendsten Männer einer Kirchenpartei wie der Reformatoren, sind unmittelbar von dem Material, das zur Feststellung des Wesens einer Kirchenpartei herangezogen werden muß, auszuschließen. Nur mittelbar können derartige Schriften als Beweismittel für die richtige Auffassung des in den Dokumenten der Kirchenpartei Gesagten benutzt werden. Und zwar wird solches behufs Charakterisierung des Wesens einer Kirchengemeinschaft um so weniger geschehen dürfen, einen je individuelleren Typus dieselben nach der Persönlichkeit des Verfassers, Zeit und Veranlassung ihrer Abfassung tragen. Denn durch diese wurde die einseitige Betonung einer Seite der sonst von den Männern vertretenen Wahrheit zur geschichtlichen Notwendigkeit, welcher Umstand aber bei Benutzung derselben nur zu leicht ein irriges Bild des Ganzen liefern müßte, und das um so mehr, wenn die Sehkraft des geistlichen Auges des Benutzers von mancherlei irgendwie getrübt ist, und der Fähigkeit objektiver Auffassung ermangelt.

Man hätte meinen sollen, die Art, wie schon Eck 1530 und in unserm Jahrhundert Möhler und der frühere Döllinger die Herbeiziehung von Privatschriften der Reformation zur Entstellung der Auffassung der Kirche der Reformation gehandhabt haben, hätte davon abhalten sollen, selbst in anderem Interesse denselben Irrweg einzuschlagen. Und doch ist dies in unserer Zeit mehrfach versucht. Nicht bloß die lutherische Partei der sogenannten Missourier hat die systematisch gearbeitetste Schrift Luthers de servo arbitrio benutzt, um die Lehre von der Gnadenwahl als genuin-lutherische Lehre im Widerspruch mit allen Bekenntnissen der Kirche der deutschen Reformation hinzustellen. Sondern auch Ritschl und seine Schule haben behufs angeblicher Durchführung der Reformation und ihrer Befreiung vom Inhalt des scholastischen Schulsackes, den ihr Urheber anfangs durch Festhaltung der metaphysischen Lehren noch mit sich geschleppt haben soll, in den drei großen Reformationsschriften des Jahres 1520, besonders aber in dem Büchlein „von der Freiheit eines Christenmenschen" das wirkliche Programm der Reformation zu erkennen und zur Geltung bringen zu müssen vermeint. Allein, daß dies nicht minder willkürlich ist, als die missourische Entstellung des Luthertums, ergiebt sich daraus, daß auf Grund jener Schriften Luthers reformatorische Absicht als dahingehend angegeben wird, „die gesamten Christen auf ihre religiöse Freiheit, über die Welt und

ihre sittlichen Verpflichtungen gegen die menschliche Gesellschaft hinzuleiten.“[1]) Man braucht nur zu vergleichen, wie Luther selber seinen Gegensatz zu Rom, und das, wobei er endlich zu beharren und zu bleiben entschlossen ist, in den sogenannten Schmalkaldischen Artikeln vom Jahre 1538 mit vollster Klarheit und Bestimmtheit bekundet, um das höchst einseitige Verständnis der Freiheit des Christenmenschen, auf die Luthers Ringen zielte, zu erkennen, die bei solcher Ausnützung jener bedeutsamen Schriften vorliegt. Dieselben sind aber Produkte der geschichtlichen Lage, in welcher sich Luther und seine Sache im Jahre 1520 befand, und bei ihrer Benutzung bedarf es nicht nur der Berücksichtigung dieser, um die Absicht ihrer Anlage, Stoffwahl und Ausdrucksweise richtig zu bemessen, sondern auch des Zusammenhalts derselben mit andern, vornehmlich eigentlichen Lehrschriften Luthers, um selbst ihre positiven Gedanken richtig wägen und geltend machen zu können. Natürlich ist, was für die lutherische Kirche abzulehnen recht ist, auch bei allen andern Kirchenparteien billig. Eine Bevorzugung von Calvins institutio religionis christianae bei der Erfassuug des Prinzips der reformierten Kirche von den, von den hauptsächlichsten reformierten Landeskirchen allgemein anerkannten Bekenntnisschriften, wie sie K. Müller vorschlägt,[2]) ist nicht bloß unthunlich, weil das dogmatische Lehrbuch in vieler Hinsicht die Grenzen der bekenntnismäßigen Zusammenfassung des Glaubens überschreitet, weil es ferner, wie das Lehrbuch Müllers selbst erweist, auch nicht calvinische reformierte Kirchen gab und giebt, und weil endlich selbst einzelne seiner Theorieen, es sei nur an Calvins Supralapsarismus erinnert, in die ihm folgenden Bekenntnisse, wie sogar in die Canones Dortracenses keine Aufnahme gefunden haben. Es ist demgemäß auch Bellarmin[3]) ebensowenig unmittelbar als Zeuge der römischen Lehre, wie Chemnitz[4]) als Zeuge der lutherischen und Daniel Chamier[5]) als solcher

---

[1]) Ritschl, Gesch. des Pietismus I. S. 10, vgl. dazu Bender, Reformation und Kirchentum S. 4. 11. 17. 18 u. ö.

[2]) Symbolik S. 13 f.

[3]) Disputationes de controversiis christ. fidei adversus hujus temporis haereticos. 3 Bde. 1581—1592.

[4]) Examen Concilii Tridentini 4 Bde. 1565—1573, neue Ausgabe 1862. Bln.

[5]) Panstratiae catholicae sive controversiarum adversus pontificios corpus. 4 Bde. 1626.

der reformierten heranzuziehen. Er ist auch nur ein konfessioneller Polemiker wie diese, und kann allein Zeuge für das richtige Verständnis der römischen Lehre sein.

Durch die obigen Ausführungen über die Aufgabe und über den Umfang der Symbolik ist zugleich auch deren Gliederung bedingt. Ist es nämlich erst ihr Ziel, das Prinzip der einzelnen Kirchenparteien zu ergründen, so muß es als sinnwidrig angesehen werden, mit allgemeinen Charakteristiken derselben, und mit Aufstellung von Grundsätzen über das Verhältnis der Kirchen zu einander zu beginnen. Der Stoff des da, wo man wirklich komparativ verfuhr und nicht bloß die einzelnen Kirchenparteien nacheinander jede für sich in einem Werke ins Auge faßte und also im Grunde nicht nur statistisch unter Einmischung einiger auf die Nebenkirchen verweisenden Bemerkungen zusammenstellte, als allgemein bezeichneten Teils muß deshalb sich in eine, dem Faden der Geschichte ihrer symbolischen Ausgestaltung (vgl. S. 23) folgende Lehre von den Symbolen der verschiedenen Kirchenparteien verwandeln.

Als zweiter Teil wird sich derselben die Lehre der Symbole — das Wort aber im Sinne der oben angedeuteten Erweiterungen verstanden — vom Glauben, christlichen Wandel, Kultus und kirchlichen Verfassung der Kirchenparteien anschließen. Eine bloße Nebeneinanderstellung der Lehrganzen derselben würde aber dem Zweck der Vergleichung, die in den Lehrabweichungen sich bekundenden treibenden Prinzipien der verschiedenen Auffassungen des Evangeliums von Christo zu erkennen, nicht erreichen lassen oder zu unendlichen Wiederholungen nötigen. Daher muß in diesem Teile die Vergleichung der abweichenden Gestaltungen auf Seiten der einzelnen Parteien von Punkt zu Punkt erfolgen. Die konfessionelle Stellung des Symbolikers kommt hierbei dadurch zur Geltung, daß bei der Vergleichung von der Auffassung seiner — so in der vorliegenden Bearbeitung, der lutherischen — Kirche ausgegangen wird. Da widerspricht es aber wieder dem Umstand, daß die Symbolik es mit den objektiv vorliegenden Gestaltungen der Kirche zu thun hat, wenn die Reihenfolge der zu erörternden Punkte rein subjektiv aus dem individuellen Anschauungskreise des Bearbeiters entnommen würde, wie z. B. Köllner[1]) geradezu

---

[1]) Symbolik aller christl. Konf. I. S. 606.

eine von ihm willkürlich gefertigte Übersicht des lutherischen kirchlichen Systems als solchen der Darstellung der symbolischen Bestimmungen über das Einzelne vorausschickt. Ebenso muß viel Subjektives unterlaufen, falls man mit Philippi[1]) bei der Skizze des lutherischen Lehrbegriffs die Momente beliebig auswählt, welche den konfessionellen Gegensatz konstituieren. Allen derartigen Verfehlungen wird vorgebeugt und dem Prinzipe der Symbolik aufs vollkommenste Rechnung getragen, wenn zum Leitfaden der Darstellung die siebzehn ersten Lehrartikel der Augustana genommen werden. Nicht als sollten die andern elf Artikel unberücksichtigt bleiben; aber nicht bloß die Artikel über die Mißbräuche, sondern auch die vier, welche erst aus besonderer Rücksicht auf die Vorwürfe der römischen Gegner von Melanchthon nachträglich beigefügt wurden (Art. 18—21), subsumieren sich ihrem Stoffe nach unter einzelne der ersten siebenzehn, und schließt die Berücksichtigung dieses Verhältnisses jede überflüssige Wiederholung aus. Die Zugrundelegung der Augustana für die Darlegung der lutherischen Auffassung und die Vergleichung der Aufstellungen und Art der abweichenden Kirchenparteien tritt bei dem Ansehen der Augustana in den reformierten Kirchen, und bei der offen vorliegenden Korrespondenz des Ganges der tridentinischen dogmatischen Dekrete auf die Abfolge ihrer Artikel auch den andern Kirchenparteien nicht von vornherein zu nahe. Zugleich wird neben voller Objektivität der Reihenfolge der Darlegung, dabei auch gleichzeitig mit der Einführung in die symbolischen Bestimmungen zugleich eine Einführung in die Symbole selber ermöglicht.

Mit dieser um die Feststellung der prinzipiellen Quelle der abweichenden Bestimmungen bemühten Vergleichung der einzelnen in Frage kommenden Punkte ist's indessen auch noch nicht gethan. Damit sind nur die Abweichungen in ihrer Vereinzelung erkannt. Aber das aus ihnen hervorleuchtende Prinzip ist dabei noch nicht auf den entsprechenden Ausdruck gebracht, noch in seiner einheitlichen das ganze Wesen und Gebaren der Kirche beherrschenden Gewalt erkannt und zur Anschauung gebracht. Erst wenn dies geschehen, läßt sich das Gewicht der Abweichungen und Gegensätze in deren Gesamtheit richtig bemessen, und das gegenseitige Verhältnis, wie die Versuche, dasselbe praktisch zu gestalten, genügend

---

[1]) Symbolik S. 326.

beurteilen. Daher muß zu der Lehre von den Symbolen und zur Lehre derselben noch als dritter Teil die Lehre von dem durch sie bekundeten prinzipiellen Unterschiede der verschiedenen Kirchenparteien und von dessen Bedeutung fürs kirchliche Leben hinzukommen. Auf diese Weise wiederholen sich in der richtig gestalteten Symbolik die drei bisher vorgekommenen Weisen ihrer Bearbeitung, ohne daß dabei eine Seite zu kurz kommt, und sie doch nicht zu umfänglich wird. Die Reihenfolge der Besprechung der einzelnen kirchlichen Gemeinschaften wird in diesem dritten Teile der im ersten entsprechen.

§ 5. Die Litteratur.

Ist auch die Symbolik als vergleichende Darstellung der verschiedenen Kirchenparteien nach Lehre, Leben und Kultus erst ein Kind des 19. Jahrhunderts, so trat sie doch im Ganzen der Theologie nur an die Stelle der früher viel gepflegten Einleitung in die Symbole und der Polemik. Weil sie die auf diese Fächer bezüglichen Schriften mitberücksichtigen muß, ist die Litteratur der Symbolik nicht unbeträchtlich. Eine vollständige Übersicht derselben zu geben, ist im folgenden nicht beabsichtigt. Nur das, was uns allgemein berücksichtigenswert erscheint, soll angeführt werden, und zwar in drei Gruppen:

1) Ältere Schriften zur Kenntnis der Symbole und Kirchenparteien.

a) J. Benedict Carpzov, isagoge in libros ecclesiarum lutheranarum symbolicos. Lips. 1665.

Jo. Georg Walch, Introductio in libros eccl. luther. symbolicos, observationibus historicis et theologicis illustrata. Jen. 1732.

Chr. Fr. Boerner, institutiones theologiae symbolicae. Lips. 1751 u. 1781; ist durch seinen zweiten gesonderten dogmatischen Teil eine Art Vorläufer der jetzigen Symbolik.

b) Andererseits sind als Vorarbeiten anzusehen:

Val. E. Loescher, Ausführliche historia motuum zwischen den Evangelisch-Lutherischen und den Reformierten. 1707.

Joh. Georg Walch, Historisch-kritische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der ev.-luth. Kirche. Jena 1730—1739. 5 Bde., und dessen historisch-kritische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außer derselben. 5 Bde. 1733—1736.

J. Wiggers, Kirchliche Statistik, oder Darstellung der gesamten christlichen Kirche. 2 Bde. Hamburg 1842—1843.

2) Bearbeitungen der Polemik:

Mart. Chemnitz, Examen Concilii Tridentini 4 Tom. Frcft. 1565—1573; neu herausgegeben Berlin 1861; und in verkürzter und verdeutschter Ausgabe durch R. Bendixen. Leipzig 1884.

Rob. Bellarmini, Disputationes de controversiis fidei adversus huj. temporis haereticos. 3 Voll. f. Rom 1581—1593; Ingolst. 1587 ff. u. ä. (röm.-kath.).

Dan. Chamier, Panstratiae catholicae sive controversiarum adversus pontificios corpus 4 Tom. Genf 1626.

A. Neander, Vorlesungen über Protestantismus und Katholizismus. Gotha 1863.

K. Hase, Handbuch der Polemik gegen die katholische Kirche. Leipzig 1862. 6. A. 1878 u. ö.

Paul Tschackert, Evangelische Polemik gegen die römische Kirche. Gotha 1889.

V. Schulze, Katholizismus und Protestantismus (Evang. Polemik) in Zöcklers Handbuch der theologischen Wissenschaft. 3. A. (Supplementbd. z. 1. u. 2. A.) Nördlingen 1890. S. 199 bis 310.

3) Bearbeitungen der komparativen Symbolik.

Gottl. Jak. Plank, Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien. Göttingen 1796. 3. A. 1822.

Phil. Marheinecke, Christliche Symbolik oder historisch-kritische und komparativ-dogmatische Darstellung der katholischen, reformierten, lutherischen und socin. Lehrbegriffe. Bd. I. (kathol. Lehre) 1810—1813.

Dess. Institutiones symbolicae doctrinarum cath., prot., socin., eccles. gr. minorumque societatum christianarum summam et discrimina exhibentes. Berol. 1812. 3. A. 1830.

Dess. Nachgelassene Vorlesungen über Symbolik herausgegeben von Matthies und Vatke. 1848.

Georg Ben. Winer, Komparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien. Leipzig 1824. 2. A. 1837. 4. A. herausgegeben von P. Ewald. 1882.

Joh. Ad. Möhler (röm.-kath.), Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Mainz 1832. 9. Aufl. 1873.

Ed. Köllner, Symbolik aller christlichen Konfessionen. Bd. I: Symbolik der lutherischen Kirche. Hamburg 1837; Bd. II: Symbolik der heiligen apostolischen katholischen römischen Kirche. Hamburg 1844.

H. E. F. Guericke, Allgemeine christliche Symbolik. Ein theologisches Handbuch. Leipzig 1839. 3. A. 1861.

K. Graul, Die Unterscheidungslehren der christlichen Bekenntnisse im Lichte des göttlichen Wortes. Leipzig 1846. 12. A. von Seeberg 1891.

Rud. Hofmann, Symbolik, oder systematische Darstellung der symbolischen Lehrbegriffe der verschiedenen christlichen Kirchen und namhaften Sekten. Leipzig 1857.

Gust. Plitt, Grundriß der Symbolik für Vorlesungen. Erlangen 1875. 2. A. 1884, bes. von O. Wiegandt. 3. A. bes. von V. Schulz. Leipzig 1893.

G. F. Oehler, Lehrbuch der Symbolik, nach dem Tode herausgegeben von Joh. Delitzsch. Tübingen 1876. 3. A. 1892.

K. G. von Scheele, Theologische Symbolik (Theologisk Symbolik) aus dem Schwedischen. 3 Bde. Leipzig. Deutsch 1881; von demselben Verfasser die Bearbeitung der Symbolik in Zöcklers Handbuch der theologischen Wissenschaften. Nördlingen 1883. 2. A. 1885. II. S. 379—487.

Fr. Ad. Philippi, Symbolik, Akademische Vorlesungen. Gütersloh 1883.

Herm. Schmidt, Handbuch der Symbolik. Berlin 1890.

Frd. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde. Bd. I (Morgenländische Kirche). Freiburg 1890—1892.

E. F. K. Müller, Symbolik. Erlangen und Leipzig 1896.

Hier müssen noch einige Arbeiten über einzelne Partieen der Symbolik angeschlossen werden:

Matth. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs. Herausgegeben von Güder. Frankfurt 1853.

Dess. Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, aus dem Nachlaß herausgegeben von Hundeshagen. Frankfurt 1863.

Rudelbach, Reformation, Luthertum und Union, eine historisch-dogmatische Apologie. 1839.

E. Sartorius, Soli Deo gloria, Vergleichende Würdigung evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Lehre, unvollendet nach dem Tode herausgegeben. Stuttgart 1859.

W. Gaß, Symbolik der griechischen Kirche. 1872.

Chr. Palmer, Die Gemeinschaften und Sekten Württembergs, herausgegeben von Jetter. 1877.

Erster Teil.

Lehre von den Symbolen der verschiedenen Kirchenparteien.

1. Kapitel.

Wesen und Bedeutung der Symbole.

§ 6. Die Notwendigkeit der Symbole für die christliche Kirche.

Von den Symbolen oder Bekenntnissen bei der Bestimmung der prinzipiellen Eigentümlichkeiten der vorhandenen Kirchenparteien auszugehen wäre in jeder Hinsicht ein grober Verstoß, falls es nicht im Wesen des Christentums begründet wäre, daß, wer da von Herzen glaubt, ob es nun eine Person oder eine Kirchengemeinschaft sei, auch mit dem Munde bekennt (Röm. 10, 10), und allezeit bereit sei Rechenschaft zu geben gegen jedermann von dem Glauben und der Hoffnung, die in ihm ist (1. Petr. 3, 15).

Wer glaubt, kann nicht schweigen, sondern muß reden von dem, was er glaubt (Apg. 4, 20; 2. Kor. 4, 13). Er muß ebenso seinem Gott und seinem Erlöser die Ehre geben, die ihnen gebührt, als er zu allen, die noch nicht das Heil ergriffen haben, reden muß von dem neuen, ewigen Leben, das im Glauben sein bleibender Besitz geworden ist. Die erfahrene Liebe Christi macht es ihm zur Liebespflicht, durch Bekennen von ihm zu zeugen. Aber, wie er sich selber vom Geiste dazu getrieben fühlt, so wird es ihm auch eine Pflicht der Treue gegen seinen Herrn, diesen als solchen allem, was ihm widerstrebt, gegenüber offen zu bekennen. Jedes Nichtbekennen wäre ein Verleugnen, und das Verleugnen vor den Menschen hätte ein Verleugnetwerden vor dem himmlischen Vater zur Folge (Matth. 10, 33).

Jede Kirche hörte auf, das, was sie als eine Gemeinschaft solcher, die an Jesum Christum gläubig geworden sind, vor allem sein muß, — eine Glaubensgemeinschaft — zu sein, sobald als sie nicht ein und denselben Heilsgrund im Glauben erfaßte noch zu solchem die gleiche Glaubensstellung einnähme. Die ihr, sei es nun durch Berührung mit andern Religionsgemeinschaften sei es durch die Rücksicht auf die in ihrer Mitte aufwachsende jüngere Generation, immer aufs neue erwachsende Bekenntnispflicht führt dann unabweislich zur Aufstellung eines in Worte gefaßten Ausdrucks des gemeinsamen Glaubens, eines Bekenntnisses oder Symbols. Die christliche Kirche konnte auf die Dauer ohne solches nicht bestehen und wird das nimmer können.

Ebenso notwendig wurde es aber beim Aufkommen von Abweichungen in der Auffassung der den Glauben begründenden Heilsthatsachen oder in der Glaubensstellung, daß die Gemeinde Jesu Christi auch ihr Urteil über solche und ihr Verhältnis zu denselben durch Schärfung oder Vervollständigung des aufgestellten Bekenntnisses bekundete. Das stete Anwachsen der morgenländischen Glaubensregeln, bei der anwachsenden Fülle von ebionitisierenden oder gnostisierenden Häretikern in den ersten drei Jahrhunderten, wie wenig es mit Recht heilsam als für die Kirche später erachtet wurde, bleibt ein Beweis für den in der Gemeinde der Gläubigen sich stetig regenden Trieb, was sie von Herzen glaubt, um so deutlicher im Bekenntnis zum Ausdruck zu bringen.

Daß wie im christlichen Leben infolge der in allen dauernd noch wohnenden Sünde überhaupt, so in der Kirche sich thatsächlich mit jenem ideellen Bekenntnistriebe bei dessen Bethätigung vielfach manches Menschliche verknüpft hat, kann die bekenntnisbildende Thätigkeit der Kirche ihrer Natur, ein notwendiger Ausfluß des Glaubens zu sein, nicht entkleiden, und deren Übung ebenso wenig verdächtigen, als die mancherlei Untugenden, welche sich bei der Übung der Liebespflicht der Wohlthätigkeit allezeit einmengen. Darum weil bei der Entstehungsgeschichte dieser oder jener Bekenntnisformel sich wenig vom Walten eines gesteigerten Glaubensbewußtseins spüren läßt, darf dies Hervorgehen der Bestimmungen seines Inhalts aus dem Obwalten eines solchen nicht in Abrede genommen werden. Nicht auf die individuelle Glaubensstellung der formellen Abfasser eines Bekenntnisses kommt es an, sondern auf die Übereinstimmung des von der Kirche einer Zeit aufgestellten

Symbols mit dem in ihr überhaupt erreichten Glaubensverständnis. Und da zeigt es sich, daß der Herr der Kirche auch über oft weniger würdigen Mittelspersonen seine Hand hält.

Alle kirchlichen Bekenntnisse müssen sogar den Stempel ihrer Zeit in einem gewissen Maße tragen. Gerade darauf beruht ihr Recht und ihre Wahrheit. Denn kein wahres Bekenntnis darf nur das willkürliche Produkt eines müßigen Versuchs sein, den Christenglauben zeitgemäß zu formulieren; es muß für seine Abfassung vielmehr ein geschichtlicher Bekenntniszwang vorgelegen haben. Eine solche in den konkreten Zeitverhältnissen liegende Veranlassung führt aber eine für diese gerade besonders geeignete Art der Fassung des in Frage stehenden Glaubenspunktes mit sich, wie sie es auch bedingt, daß hinter der Wichtigkeit dieses für ihre Zeit die anderen Momente bis zur vollen Vernachlässigung etlicher mit dem temporären Hauptpunkte in keinem näheren Zusammenhange stehenden im Bewußtsein der derzeitigen christlichen Generation zurückdrängt, und alles außer ihm Beachtete von dem durch ihn gegebenen Gesichtspunkte aus darzustellen treibt. Aus dem Grunde haben alle Bekenntnisse, soweit sie nicht die bereits zuvor von der Kirche erlangte Erkenntnis wiederholen, nur einen partiellen Inhalt. Wäre es anders, so könnten dieselben nicht stets besonders für die Zeit ihrer Entstehung tesserae, Kenn- und Merkzeichen der Glaubensgenossen und Glieder einer Kirchengemeinschaft, gewesen sein und noch bilden.

Man hat die zutreffende Beobachtung gemacht, daß die ältesten Bekenntnisse einfacher sind und die späteren eine viel ausgebildetere und deshalb lehrhaftere Gestalt haben. Aber auch das hängt mit dem notwendigen Wesen der Kirche Christi zusammen. Wie ihre Erkenntnisarbeit ebenso extensiv wie intensiv sich erweitert und erweitern muß, so muß auch der Umfang und die lehrhafte Genauigkeit ihrer Bekenntnisse von der erkannten Heilswahrheit zunehmen. Die Einfalt des Glaubens steht damit um so weniger im Widerspruch, als nicht nur allezeit viele Kirchenglieder sich an den lehrhaft noch nicht explizierten Kern des Evangeliums halten werden, sondern auch die zu umfassenderer Erkenntnis des uns von Gott bereiteten Heils Veranlaßten und Berufenen allein unter stetem Fußen auf jenem in diese einzudringen vermögen.

In allen diesen mit der reinmenschlichen Art der Symbole zusammenhängenden Momenten ihrer Art und Weise tritt nur

heraus, daß sie eben Bekenntnisse, seitens der Gemeinde an Gott gerichtete Worte des Dankes und Preises sind, und immer Kirchenwort (verbum praedicatum) bleiben. Demgemäß darf in ihnen nimmer eine Offenbarung und ein Quell der Heilswahrheit gesucht werden. Ihr Wesen liegt darin, daß sie Zeugen der Wahrheit für ihre und die nachfolgenden Zeiten[1]) sind, welche allen nach christlicher Heilserkenntnis Ringenden zuverlässige Richtpunkte aufstellen und die Grenze zwischen kirchlicher und unkirchlicher Heilserkenntnis abstecken wollen. Wo und wie immer Glaubensdekrete[2]) aus ihnen gemacht werden, da wird denselben, auch abgesehen von der Überhebung, die dabei unterläuft, ihr bleibendes Gewicht geraubt, weil sie allein für die Kirchenpartei dadurch ihren Wert bewahren, daß deren Glieder freiwillig und auf Grund eigner Glaubens-Erfahrung und Überzeugung denselben, sobald für sie eine derartige Entscheidung in Frage kommt, zustimmen.[3])

§ 7. Bedeutung und Wert der Bekenntnisse für das Leben der Kirche.

Sind die Bekenntnisse aber notwendige Äußerungen der Kirche als Glaubensgemeinschaft, so gewinnen sie als solche dann auch eine hohe Bedeutung für deren Bestand. Bei dem steten Wechsel

---

[1]) Daß sie dies und nichts weiter sein wollen, sprechen z. B. die lutherischen Bekenntnisse deutlich aus. Vgl. Form. Conc. epitom. de comp. reg. atque norma § 8 (M. p. 518): Cetera autem Symbola et alia scripta, quorum paulo ante mentionem fecimus, non obtinent auctoritatem judicis, haec enim dignitas solis sacris litteris debetur; sed duntaxat pro religione nostra testimonium dicunt eamque explicant ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae literae in articulis controversiis in ecclesia Dei a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectae atque explicatae fuerint. und sol. decl. de regula etc. § 13 (M. p. 571). Ut enim verbum Dei tanquam immotam veritatem pro fundamento ponimus: ita illa scripta tanquam veritatis testes, et quae unanimam sinceramque majorum nostrorum . . . sententiam complectantur, in medium recte ponimus.

[2]) Wie z. B. in den Canones et Decreta Conc. Trid. sich decreta de peccato originali, de justificatione, de baptismo u. s. w. finden.

[3]) In der Beziehung ist es bedeutsam, daß wie das älteste apostolische Symbol mit einem credo beginnt, auch in der jüngsten lutherischen, der Konkordienformel die so sprechende Formel: credimus, confitemur et docemus (für die, welche zum Glauben zu führen sind), stets wiederkehrt, und so die Symbole die Anerkennung ihres Inhalts als Wahrheit zur Seligkeit bezeichnen.

der aufeinander folgenden Generationen unter den Gliedern der Kirche kommt es für deren Bestand nicht allein auf die Einmütigkeit im Glauben seitens der gleichzeitig Lebenden, sondern auch seitens der fort und fort an ihre Stelle tretenden Glieder an. Gleichwie sich eine Art von Mystik wie im Christentum so auch im Judentum, Islam und Buddhismus findet, kann auch eine Art von Gläubigsein selbst dem Aber- und einem gewissen Unglauben nicht abgesprochen werden. Die Glaubenseinheit, welche eine Kirche erst zur Glaubensgemeinschaft macht, kann eben deshalb nicht durch das beständige Vorhandensein irgend eines Maßes von Gläubigkeit, etwa in dem Festhalten an dem bloßen Glaubensgedanken der Reformation, erhalten werden. Die Glaubenseinheit wird nur da bewahrt, wo an der Auf- und Erfassung der Heilsthatsachen, welche das Christentum und die Kirche in der Welt begründet haben, im Glauben festgehalten wird, welche in den vorhandenen Bekenntnissen der betreffenden Kirche bekundet ist. Wer Neugestaltungen des in diesen Bekundeten, wohl gar unter ausdrücklicher Verwerfung des dort als wesentliche Momente des kirchlichen Glaubens Bekannten, erstrebt und für eine Glaubenspflicht erklärt, der giebt die Glaubenseinheit auf, und stellt sich außerhalb der Kirchenpartei, deren Bekenntnisse er abändert. Die Einheit der Kirche heischt Festhaltung an dem von derselben zuvor Bekannten ohne jede Erweiterung des Bekenntnisumfangs auszuschließen, wie sie von der Reformation im Verhältnis zu dem Bekenntnisstande der alten christlichen Kirche vorgenommen wurde; aber mit ihr ist jede sachliche Abänderung des Bekenntnisinhalts unverträglich. Ohne solche Einheit würde eine Kirche zu einem Widerspruche mit sich selber, nämlich zu einer Gemeinschaft der Glaubensverschiedenheit.

Eine gleiche Bedeutung wie für den Bestand der Kirche als Glaubensgemeinschaft haben die Bekenntnisse aber auch noch in einer weiteren Beziehung. Allen an Christum Gläubiggewordenen ohne Unterschied gilt das apostolische Wort: „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum“ (1. Petr. 2, 9), und zwischen ihnen darf kein Unterschied wie zwischen Klerus und Laien angenommen werden. Ihnen allen eignet ein und dieselbe Glaubensstellung zu Gott, dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, und diese findet in deren Halten zu einem gemeinsamen Bekenntnis ihren geeigneten Ausdruck. Auf Grund dieser gleichen gemeinsamen Glaubensstellung nahen alle Gläubigen einmütig zu ihrem

Gott und Heilande, auf Grund desselben wollen dieselben sich erbauen, sich strafen, ermahnen und trösten lassen, mit dem ihnen von Gott gebotenen Heile und der ihnen verliehenen Gnadenbotschaft im Worte der heiligen Schrift. Durch das Stehen auf dem gemeinsamen Glaubensgrunde und das Halten an ihm wird die christliche Freiheit des einzelnen Gläubigen auch da gewahrt, wo er behufs Pflege seines Glaubenslebens des Dienstes am Worte seitens eines andern bedarf. Solange und sofern der Diener am Worte an jenem gemeinsamen Glaubens- und Bekenntnisgrunde festhält, wird er für seines Glaubens Genossen nimmer zum Herrn ihres Glaubens, sondern bleibt stets nur ein Gehilfe ihrer Freude (2. Kor. 1, 24), da er nur ihren innern Glaubensstand ihnen zu erhalten bemüht bleibt. Hingegen bei jeder Verwaltung des Amtes in der Gemeinde ohne Halten und Geltung des Bekenntnisses der Kirche wird der, welcher nur ein Gehilfe ihrer Freude im Herrn sein darf, zum Herrn des Glaubens; gleich wie der Papst, was er im Schrein seiner Brust als Glaubensgedanke findet oder gefunden zu haben vorgiebt, der römischen Christenheit als Wahrheit, die sie zu glauben hat, dekretiert, dringt ein nicht ans Bekenntnis der Gemeinde gebundener oder sich haltender Geistlicher sein subjektives Meinen in religiösen Dingen durch sein Predigen, Lehren, Trösten de facto den Gliedern jener auf. Allein durch die Geltung des Bekenntnisses ihrer Kirche bleibt die Glaubensfreiheit einer Gemeinde wirklich gewahrt, sie bleibt frei von Menschenknechtschaft, da sie nicht von jedem Winde der Lehre, wie er ohne Bestand des Bekenntnisses mit jedem Wechsel im Amte umschlagen kann, hin und her bewegt werden kann. Wenn solche, welche das Bekenntnis der Gemeinde nicht teilen, sich zu ihr halten und sich durch die bekenntnismäßige Verwaltung des Dienstes am Worte bedrängt fühlen, so haben sie die Schuld ihrer Bedrängnis allein in ihrem Verharren, nicht aber in der feststehenden Ordnung jener zu suchen, welche vielmehr Ausfluß der magna charta jeder ihres Glaubens und ihrer Freiheit in Christo bewußten Christengemeinde bleibt.

Glaubens- und Bekenntnisgemeinschaft ist die Kirche und darum kann ihre Glieder nur freudiges Zustimmen zu und williges Beharren bei ihrem Bekenntnis einen. Ihr Wesen als Glaubensgemeinschaft schließt für alle ihre Glieder jeden Zwang in ihr Bekenntnis einzustimmen aus. Ihr Glaubensgenosse zu sein, zu

werden und zu bleiben, das muß sie in jedes Freiheit stellen, weil aller Glaube seinem inneren Kerne nach Überzeugung und freudige vertrauensvolle Hingabe an Gott in Christo sein und bleiben muß. Aus eben dem Grunde aber, aus welchem die Kirche es jedem freistellen muß, ihr Glied und Genosse zu sein und zu bleiben, muß sie andererseits an alle, welche sich berufen lassen, ihr zu ihrer Selbsterbauung als Gemeinde Jesu Christi behilflich und dienlich zu sein, das Stehen in ihrem Glauben und Bekenntnis zur unerläßlichen Bedingung machen. Sie würde sonst der apostolischen Mahnung zu ihrem schwersten Schaden uneingedenk werden: „Ihr seid teuer erkauft. Werdet nicht der Menschen Knechte.“ 1. Kor. 7, 23. Ohne das würde sie die, welche Gehilfen ihrer Freude sein sollen, zu Herren ihres Glaubens stempeln. Von allen, welche allein zum Dienst der Gemeinde, behufs ihrer geistlichen Pflege und ihres Wachstums im Glauben da sind, also für das Kirchenregiment, Diener am Worte und die, welche diese ausbilden sollen, muß deshalb das Stehen und Halten an ihrem Bekenntnis unbedingt gefordert werden. Eigentlich müßte es heißen: das Stehen in der wahren inneren Gemeinschaft des Glaubens mit den früheren und gleichzeitigen Gliedern der Kirche; denn Bekenntnis ohne persönlichen Glaubensstand ist wertlos und hohl. Allein Glaube ist Herzenssache, und, was im Menschen ist, kann allein der Herzenskündiger ergründen. Die ans Sichtbare gebundenen Menschen müssen sich mit dessen Äußerung begnügen, und sich daran halten, daß jeder Knecht steht und fällt seinem Herrn (Röm. 14, 4). Das Unkraut unter dem Weizen läßt sich unter den irdischen Gliedern des Reiches Gottes auch in dieser Beziehung nicht ausreuten. Aber äußeres Einhalten der von der Gemeinde abgesteckten Linie läßt sich fordern. Es ist dies nur die notwendige Ergänzung und Folge der allgemein anerkannten nach außen gehenden Bedeutung des Bekenntnisses.[1]) Schließt das Wesen der Glaubensgemeinschaft von dieser jeden aus, der bewußt und geradezu den sie einenden und in ihrem Bekenntnis zur Selbstaussage gekommenen Glauben nicht teilt oder gar bestreitet, so wird die alle Nichtübereinstimmenden von der Gemeinde ausschließende Kraft ihres Bekenntnisses um so mehr zur Geltung

---

[1]) Vgl. Schleiermacher, Reformations-Almanach 1819 W. W. V. S. 423 — und W. Gaß, Zeitschrift für Kirchengesch. 1879. S. 332.

kommen bei allen denen, welcher Beruf im Absehen auf die Pflege des gemeindlichen Glaubenslebens sein letztes Ziel hat. Dadurch dient das Bekenntnis, sobald die Gemeinde an ihm hält, zu ihrem Schutz unter den Anfechtungen des von der Welt her für sie stets aufs neue versuchlich werdenden Unglaubens; das ist der nächste Lohn ihrer Glaubenstreue.

Dies bindende Ansehen der Bekenntnisse für alle, welche der Kirche dienen (denn auch das Kirchenregiment muß sich stets von seiner niedrigsten Stufe bis zu seiner allerhöchsten Spitze immer bewußt bleiben, daß es nur den Dienst der Pfleger und Säugammen an der Kirche zu vollziehen hat), ist begründet in deren Bedeutung als Äußerungen des Glaubens. Daß, weil es sich beim Bekenntnis und Glauben um geistliche Dinge handelt, auch das bindende Ansehen nur in geistlichem und nicht buchstäblich gesetzlichem Sinne verstanden und gehandhabt werden kann und darf, mag hier nur deshalb nebenbei bemerkt werden, damit es nicht scheint, als würde das früher Ausgeführte nun nachträglich durch Materialisierung des Glaubens vergröbert und entstellt. Nur muß dann auch hinzugefügt werden, daß eine geistliche Handhabung der Bekenntnisse keineswegs zusammenfällt mit einer sie verflüchtenden, umdeutenden und entwertenden. Auch das Amt des Geistes bleibt ein Amt, wenn es auch kein Amt des Buchstabens ist, und hat deshalb im gegebenen Falle selbst zum Strafamt zu werden (Joh. 16, 8—10) und das Gericht am Hause Gottes angehen zu lassen. Diese bindende Macht des Bekenntnisses ist in der evangelischen Kirche auch von Anfang an erkannt. Nicht bloß wurde bereits 1527 den Pfarrherrn eine Anweisung über die Dogmen gegeben,[1]) sondern mit dem Jahre 1533 begann auch die Verpflichtung der Geistlichen und Professoren auf die in der Augustana bekannte reine Lehre des Evangeliums,[2]) und die von

---

[1]) Chursächsische Instruktion für die Visitatoren in Richter, Evang. KOO. I. S. 78: „Aber an allen ortteren soll den pfarnnern, predigernn und Capplanen gesagt werden, das sich Jr keiner nit understehe anderst zulerenn, predigenn aber der sakrament unnd Ceremonien halben zu handeln, denn nach vormugen gottlichs Worts Und In der Einfalt; vgl. den Abschnitt von der Lere S. 84.

[2]) Dadurch verpflichteten sich die Theologen, puram evangelii doctrinam consentaneam confessioni, quam Augustae a. 1530 imperio Carolo exhibuimus, pie et fideliter proponi, conservari et propagari. (Liber decanorum theol. acad. ed. Foerstemann. Lips. 1838. p. 152.)

Luther mitunterzeichnete Reformatio Wittebergensis vom Jahr 1545[1]) ordnet eine strenge Prüfung der Sitten und der Lehre der zum Predigtamt zu Berufenden an. In den alten KOO., wie in der von Bremen,[2]) ist auch von einer bloßen Verpflichtung auf die heilige Schrift nur deshalb die Rede, weil man nach der Redeweise jener Zeit in den evangelischen Bekenntnissen unbedingt die reine und volle Schriftwahrheit ausgesprochen erachtete, und weil man ebenso wie die römische Lehre auch die vorgebliche Inspiration der Täufer abwehren wollte. Die Konkordienformel wandte bloß auf ihren bekenntnismäßigen Abschluß der zuvor aufgetretenen Lehrstreitigkeiten an, was bereits zuvor sachlich allenthalben gegolten hatte, wenn sie sich selbst als bindendes Zeugnis von der lutherischen Wahrheitserkenntnis für die Nachwelt hinstellte.[3])

Ihr von den Bekenntnissen selber (vgl. § 6, S. 36) festgestelltes Verhältnis zum Worte Gottes in der heiligen Schrift verstattet an sich eine Verpflichtung auf erstere ebenso quia, wie quatenus cum scripturis consentiunt.[4]) Denn die bei ihrer Aufstellung notwendig eintretende Erkenntnisarbeit der Kirche bringt es mit sich, daß die Bekenntnisse bei voller Schriftmäßigkeit ihres Inhalts doch noch nicht den Vollgehalt der Schrift wieder-

---

[1]) Vgl. Reformatio Wittebergensis oder Formula reformationis vom Jahr 1545 (bei Richter a. a. O. II. S. 81 ff.), deren erster Abschnitt, de vera et pura doctrina, quam Deus ecclesiae suae patefecit handelt, und schreibt vor (S. 83): Et si episcopis auctoritas ordinationis tribuenda est, necesse est, ut suam mentem de doctrina declarent etc.

[2]) Vgl. Richter. KOO. I. S. 241 ff.: sie spricht allerdings nur vom Predigen des Evangeliums, bestimmt aber doch, wat ydt sye Evangelium predigen, und enthält (S. 242) die Bestimmung: unnde allen Predigern gebaden ys, dat Evangelion ganz tho predigen und nicht ein stüke ane dat andere.

[3]) Vgl. Form. Conc. sol. decl. de reg. atque norma fidei § 10 (M. 571): Quidquid enim hactenus de compendiaria hypotyposi sanae doctrinae diximus, eo tantum referendum est, ut unanimi consensu approbatam certamque formam doctrinae habeamus, quam evangelicae ecclesiae nostrae simul omnes agnoscant et amplectantur, secundum quam cum e verbo Dei sit desumta, omnia illa scripta judicare et accommodare oportet, quatenus probanda sint et recipienda. (Vgl. auch § 12: Quare nemo vitio nobis vertet, quod ad eorum scriptorum declarationem et decisionem in obortis controversiis provocamus.)

[4]) Diese Formel tritt zur Erklärung des quia auf: Apologia Form. Conc. fol. 162, und gebraucht sie selbst Hutter, der den Bekenntnissen Inspiration zuschrieb. Lib. christ. concord. explicatio. Wittbg. 1608.

geben, und daß nicht alle gerade behufs ihres Bekenntniszweckes erforderlichen Einzelaussagen sich unmittelbar durch die Schrift belegen lassen, sondern nur im Sinn und in der Richtung des Schriftwortes sich bewegende Ausführungen sind. Sie lassen immer noch ein Wachsen der Kirche wie in der Gnade, so auch in der Erkenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi zu. (2. Petr. 3, 18.) Die letztere Formel (quatenus) ist aber keineswegs deshalb etwa vorzuziehen, weil sie das Verhältnis der heil. Schrift als norma normans zu den kirchlichen Bekenntnissen als norma normata deutlicher zum Ausdruck bringt. Denn daß die letzteren überhaupt nur Geltung beanspruchen können um ihrer Ableitung aus und Übereinstimmung mit der heiligen Schrift willen, besagt die Formel: quia cum scripturis consentiunt, unumwunden und zweifellos. Sind aber beide auch an sich gleichwertig, so erscheint doch das Quatenus wegen seiner Zweideutigkeit unzulässig, insofern es der dem Wesen einer Verpflichtung widersprechenden Reservation einer beliebigen, subjektiven Beurteilung, inwieweit die Bekenntnisse schriftmäßig seien, Thür und Thor öffnet. Weil bei geschichtlichen Dokumenten der Art sich eine Unterscheidung zwischen Gedanke und Ausdruck oder, wie man auch den Unterschied des als maßgebend Anerkennbaren und des Unmaßgeblichen hat formulieren wollen, zwischen Idee und Form, dem wesentlichen Typus und dem zufälligen, geschichtlichen Ausdruck praktisch nicht durchführen läßt, ohne der Willkür Raum zu geben und die ganze Verpflichtung zum Scheinwerk zu machen, muß das bindende Ansehen der Bekenntnisse für die Diener der Kirche uneingeschränkt zur Geltung kommen. Es ist das ohne alle Bedenken, sobald als die geistliche Art alles Bekennens und aller Bekenntnisse in rechter Weise den Gliedern der Kirche gegenwärtig bleibt, wie es bei wahren Christen stets der Fall sein wird.

Wollte man aber mit Schleiermacher[1]) die innergesetzliche Normativität der in den Bekenntnissen zur Aussage gekommenen Dogmen aufgeben, und allein die nach außen gerichtete Autorität derselben bestehen lassen, so würde das einerseits zu einer Entleerung des Glaubensgehalts der Bekenntnisse vielfach benutzt werden, und andererseits zu den schreiendsten Ungerechtigkeiten in der Beurteilung dessen, was als katholisierend mit den Bekenntnissen

[1]) a. a. O. siehe Anm. 1.

unvereinbar, und was, wiewohl es sie rationalisiert und ignoriert, dennoch bekannten Beurteilungsschemen gemäß tolerierbar bliebe, führen.

Sittliche Bedenken gegen die Geltendmachung des bindenden Ansehens der Bekenntnisse mittelst einer Verpflichtung aller Diener der Kirche im weitesten Sinne auf sie können nur da entstehen, wo man voraussetzt, daß, die sich dazu berufen lassen, bewußterweise nicht im Glauben mit der sie berufenden Kirche eins sind. Das aber ist eine für die betreffenden Theologen (oder auch Juristen) in sittlicher Hinsicht geradezu höchst beschämende Voraussetzung, da sie denselben ein Stehen auf einem ebenso geringen wissenschaftlichen als sittlichen Niveau von vornherein beimißt. Denn wer das Bekenntnis einer Kirche wirklich kennt, und sich selber darüber klar ist, daß Bekennen ohne Glauben oder gar bei anderer Glaubensstellung nur ein gebranntes Gewissen zur Folge haben kann, wird sich auf einen Zwiespalt zwischen der Erkenntnis, die er als bindend für sich anerkennen soll, und dem, was er von Herzen glaubt, gar nicht einlassen, sondern um seiner Überzeugung willen die Übernahme eines die Verpflichtung auf solches Bekenntnis voraussetzenden Amtes ablehnen. Die Klarheit darüber, ob die ihm eigne Glaubensüberzeugung mit dem ihm vorliegenden Bekenntnis übereinstimmt, muß von jedem, der um ein Amt in der Kirche, sei es am grünen Tisch oder auf der Kanzel und auf dem Lehrstuhl, nachsucht, verlangt werden. Und wer in Unklarheit solch ein Amt übernimmt, muß, falls er nach errungener Klarheit eine andere Sachlage erkennt, die ihm nachteiligen Folgen als seine eigene Schuld ansehen und tragen. Wo aber innerste Glaubensüberzeugung zum Übereinstimmen mit dem Bekenntnis geführt hat, da waltet auch nach der Übernahme der äußeren Verpflichtung die vollste innere Freiheit, und hemmt die wissenschaftliche Forschung in keinem höheren Grade, als jede bereits erlangte wissenschaftliche Überzeugung.

2. Kapitel.

Die ökumenischen Symbole.

§ 8. Das Symbolum apostolicum.

Als ökumenische Symbole, d. h. als solche Symbole, welche auf der ganzen bewohnten Erde und nicht bloß hie und da als regulae oder canones fidei und Ausdruck der ökumenischen Glaubenserkenntnis anerkannt sind, werden seit Luther[1]) das sog. apostolische, das nikänisch-konstantinopolitanische und das sog. anathasianische bezeichnet. Indes stammt diese Bezeichnung allein vom Reformator; in der abendländischen Kirche war deren Zusammenstellung als tria christianae fidei principia[2]) und symbola (vgl. § 1. S. 3) seit dem Beginn des Mittelalters üblich. Streng genommen kann freilich allein das infolge der Konzile von Nikäa 325 und Konstantinopel 381 zur Geltung gekommene Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum als ein ökumenisches bezeichnet werden, da die morgenländische Kirche dieses einzig und allein als Symbol anerkennt,[3]) wenn sie auch den Inhalt aller drei bis auf den toletanischen Zusatz des filioque aus dem Jahre 589 mit der abendländischen bekennt.

Das am wenigsten umfangreiche und deshalb als Symbolum minus bezeichnete[4]) sog. Symbolum apostolicum ist, wenigstens seiner Grundlage dem Symbolum Romanum nach, das älteste unter den ökumenischen Symbolen.

Diese knappere Gestalt des Symb. apostolicum gehört zu der Menge der Taufsymbole oder regulae fidei, welche es in der alten, besonders in der vornikänischen Zeit Kirche gab.[5]) Zwischen

---

[1]) Vgl. F. Kattenbusch, Luthers Stellung zu den ökum. Symbolen. Gießen 1883 und Möllers Rezension dazu Th. L.-Z. 1883. Nr. 3. S. 62.

[2]) Anselm v. Kanterbury epp. lib. II. 44. Migne ser. lat. CLVIII. S. 1193.

[3]) Erzbischof Markus Eugenikus erklärte auf dem Konzil von Florenz 1439 (Histor. Conc. Florent. sect. VI c. b. pag. 850): *ἡμεῖς οὔτε ἔχομεν οὔτε εἴδησιν σύμβολον τῶν ἀποστόλων*, wenngleich das Concilium Quinisextum auch dem von den Aposteln bekannten Glauben 620 zugestimmt hat, vgl. Zöckler, Bibl. Studien I. S. 76.

[4]) Vgl. Guil. Durando († 1296) Rationale officiorum divinorum lib. IV. c. 25.

[5]) A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln. Breslau 1842. 3. Aufl. von G. L. Hahn, mit einem Anhange von A. Harnack 1897.

Taufsymbolen und Glaubensregeln läßt sich nämlich ein sachlicher Unterschied nicht feststellen, wenn sich auch in formeller Beziehung vielleicht sagen läßt, daß die Glaubensregeln, wie sie vornehmlich von einzelnen Kirchenvätern gebraucht wurden, deshalb umfänglicher waren, weil sie von vornherein in der Absicht formuliert waren, als Leitfaden beim Katechumenenunterricht dienen zu sollen, während die Taufsymbole an und für sich eine knappere Fassung zeigen. Aber dieser Unterschied ist nur ein relativer und läßt sich nicht zu einer Sonderung unter ihnen gebrauchen, zumal für keine Gemeinde sich das Nebeneinanderbestehen einer kürzeren und einer längeren Form nachweisen läßt. Beide Fassungen leisteten den zwiefachen Dienst, und erklärt sich das Vorherrschen der ausführlicheren im Morgenlande wohl aus dem stärkeren Hervortreten der Gegensätze in diesem, und das der kürzeren im Abendlande aus der hier obwaltenden Neigung zu knapperem juridischen Ausdruck und der Abneigung der Gemeindeglieder zu systematisieren. Im Orient war man allein darauf bedacht, das Grundschema festzuhalten und bewegte sich betreffs der Ausprägung des Einzelnen bei der Aufstellung der Symbole damals freier.[1])

Doch thut sich das altrömische Symbol selbst unter den abendländischen Glaubensregeln wie denen von Aquileja, Mailand, Karthago und anderen, welche zweifellos nicht bloße Modifikationen desselben sind, durch seine Einfachheit hervor, und verhält sich zu ihnen wie die Urform zu deren Erweiterungen. Aber die in ihm am treusten erhaltene Grundgestalt des Taufsymbols ist selber nicht in Rom entstanden, sondern erweist sich auch als Grundlage vieler orientalischer, namentlich palästinensisch-syrischer, wenn dieselben auch durch mehr oder minder zahlreiche theologische Ausführungen von ihm sich unterscheiden. Bei dem auch sonst nachweisbaren vielfachen Zusammenhange der süditalischen Christengemeinden mit den syrischen[2]) ist diese Verwandtschaft nicht als Zufall anzusehen. Das umgekehrte Verhältnis anzunehmen und in der Zeit der Kämpfe mit Paulus von Samosata das römische Symbol in der Schule Lukians bekannt und geschätzt werden zu

---

[1]) Vgl. Th. Zahn, Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche. Zeitschr. für kirchl. Wesen und kirchl. Leben 1881. S. 302 ff. und das Apost. Symbolum. 1893. S. 18 ff.

[2]) Vgl. Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestam. Kanons. Bd. I. Untersuchungen über Tatians Diatessaron.

lassen, so daß erst damals in Palästina und Syrien die orientalische Symbolbildung begonnen habe (Harnack, Th. R.-E.[3] I. S. 741 ff.), ist kein Grund. Eine solche theologische Einwirkung Roms aufs Morgenland ist nicht nachweisbar. Auch zeigt der Orient in abweichenden christologischen Formeln und anderen Bestimmungen eine Einheit, welche auf ein allein im theologischen Unterricht frei behandeltes Bekenntnis schließen läßt.

Das Taufsymbol wurde, da seine Überlieferung der Arkandisciplin angehörte, absichtlich nirgends seinem fortlaufenden Wortlaute nach von den Schriftstellern mitgeteilt. In Novatians Schrift de trinitate seu de regula fidei[1]) wird Satz für Satz eine Auslegung desselben gegeben, es selber aber in seinem Zusammenhange nicht vorgeführt. Daher läßt sich sein wörtlicher Text nur erst in späteren Urkunden auffinden. Während eine lateinische Übersetzung des altrömischen Symbols sich im Cod. Laodicenus (E),[2]) in Rufins Expositio symb. Apostolici[3]) und in der wenig jüngeren, dem Ambrosius wohl nur mit Unrecht zugeschriebenen Expositio Symboli ad initiandos findet, ist sein ursprünglicher griechischer Wortlaut nur nachweisbar in einem Psalterium des angelsächsischen Königs Äthelstan,[4]) und in der epistola Marcelli Ancyrani ad Julium episcopum Romae.[5]) Daß das altrömische Symbol ursprünglich in griechischer Sprache abgefaßt ist, ist ein Beweis seines hohen Alters, da vor 250 in Rom der Gebrauch des Lateinischen vom Griechischen fast verdrängt war. Auch später hielt man selbst in Deutschland am Gebrauche des Griechischen für einzelne Teile der Liturgie behufs Feststellung der Einheit der Kirche und Erzielung höherer Feierlichkeit im Gottesdienste fest.

Aus dieser Ursprache des altrömischen Symbols darf um so mehr auf das weithinaufgehende Alter desselben geschlossen werden, als die obenerwähnte Auslegung desselben in einer Schrift Nova-

---

[1]) Biblioth. Patrum ed. Gallandi. T. III. p. 287 ss. und Hahn a. a. O. 3. A. § 11. S. 13 f.

[2]) Vgl. Swainson, The Nicaen and Apostles Creeds p. 161 (1875).

[3]) Hahn a. a. O. § 36, S. 42 und Migne Patrol. ser. lat. XXI. p. 338.

[4]) E. Psalt. regis Aethelstani. Biblioth. Cotton. Mus. Brit. Galba. A. XVIII. J. In diesem Psalterium ist das Griechische, wie in manchen liturgischen Schriften des beginnenden Mittelalters auch in Deutschland in lateinischen Buchstaben geschrieben und beginnt: „Pisteuisthen patera pantocrathera etc.“

[5]) Vgl. Epiphanius haer. CXXII. bei Migne, ser. gr. XL. 2. p. 385.

tians und Bruchstücke einer Schrift des römischen Bischofs Dionysius in des Athanasius Werken[1]) deutlich erkennen lassen, daß es um 250 schon lange Zeit in Rom in hohem Ansehen stand. Wie aber schon bemerkt wurde, ist dasselbe dort nicht als eine freiwüchsige Größe entstanden[2]) oder gar eine dort von einem Autor geschaffene, an sich individuelle Formel. Das ist eine durch die gemeinsame Grundlage desselben mit den sich nach einer ganz anderen Seite entwickelnden Symbolen der syrischen Kirche, wie Kattenbusch neuerlichst nachgewiesen hat, unmöglich gemachte Annahme.[3]) Denn aus der Art der Eigentümlichkeiten und deren Verhältnis zu dem Gemeinsamen aller Taufsymbole läßt sich mit großer Sicherheit abnehmen, daß diese wie die abendländischen nur Äste ein und desselben Stammes sind. Aus jenen kann hier nur eine hervorgehoben werden, nämlich die, daß die syrischen regulae fidei mit allen morgenländischen sich durch den Gebrauch der zweiten Person Pluralis als Gemeindebekenntnis von vornherein darstellen, während das altrömische sich wie alle abendländischen durch Anwendung der ersten Person Sing. als individuelles Taufbekenntnis zu erkennen giebt. Die gemeinsame Grundlage aller regulae fidei läßt sich aber nicht bloß schon bei Irenäus[4]) und Tertullian[5]) nachweisen, welche ihre Glaubensregeln als allen Kirchen gemeinsam und apostolische Überlieferung hinstellen, sondern wird sogar bereits bei Justin dem Märtyrer deutlich erkennbar.[6])

---

[1]) Bei Migne, ser. gr. XXV. p. 183 ss.

[2]) Wie es H. Holtzmann darstellt. Theol. Abhandlungen gewidmet K. v. Weizsäcker. 1892. S. 59—110.

[3]) F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbolum I. S. 368. 1894, welcher umfänglichen Arbeit vorangingen 1. Beiträge zur Geschichte des altkirchl. Taufsymbols (Progr. der Hess. Landesuniversität), Gießen 1892 und 2. Zur Würdigung des Apostolikums, Hefte zur Christlichen Welt. Nr. 2. Leipzig 1892.

[4]) Adv. haer. III. 3, 1—4: Regula veritatis, quam ab apostolis accepit ecclesia, traditio apostolica.

[5]) De praescr. c. 21: Superest ergo, ut demonstremus, an haec nostra doctrina, cujus regulam supra dedimus, de apostolorum traditione censeatur et hoc ipso ceterae de mendacio veniant.

[6]) Vgl. Apol. I. c. 13. 21. 31. 42. 46. 61, besonders ist auf die Worte c. 13 zu achten: — — *Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου . . . υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμα τι προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει, ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν.*

Die hervorstechende Einfachheit des altrömischen Symbols spricht dabei für dessen wesentliche Konformität mit dem Archetypus aller regulae fidei, wie solche noch Vigilius von Tapsus[1]) für es in Anspruch nahm.

Gegen diese alte Herkunft des altrömischen Symbols hat nun Kattenbusch vornehmlich dessen dodekadische Gliederung geltend gemacht. Eine solche ist demselben aber erst in späterer Zeit[2]) und in Verbindung mit der Fabel vom Zusammengestelltsein des Symbols durch die zwölf Apostel und der etymologisch-spielenden Ableitung des Substantivs *σύμβολον* von *συμβάλλεσθαι* beigelegt. Für deren Ursprünglichkeit kann auch in der Aneinanderreihung des 9.—12. Gliedes, der vier ursprünglichen Angaben des dritten Artikels, kein Beweis gefunden werden, welche die Güter und Hoffnungen der Christen aufzählen sollen. Denn die dreimalige Wiederkehr des *εἰς* c. acc. bei der Aufführung von Vater, Sohn und heiligem Geist als Objekten des gläubigen Vertrauens, läßt das untergeordnete, wenn auch andersartige, Verhältnis der letzten Worte des Symbols zu *καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον* erkennen, gleich wie aller früheren Zusätze zu *εἰς θεόν* und zu *καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν*. Ebenso ist in Anschlag zu bringen, daß, so viel Anlaß in den Verweisungen auf das Taufsymbol zur Erwähnung seiner Zwölfgliedrigkeit lag, doch kein Kirchenvater vor Leo dem Gr. dessen Zwölfgliedrigkeit auch nur andeutet. Endlich aber liegt vielmehr in Justin ap. I. c. 13[3]) bereits ein Hinweis auf die Dreigliedrigkeit des Glaubens der altkatholischen Kirche unverkennbar vor. Denn daß die trinitarische Taufformel Matth. 28, 19 erst jüngern Ursprungs sei als die Grundlage des Taufsymbols kann nur willkürlich behauptet werden. Schon aufs N. T. allein gesehen bekunden die Stellen 1. Kor. 12, 4—6; 2. Kor. 13, 13 und 1. Petr. 1, 1 die Gleichstellung von Vater, Sohn und Geist durch die Apostel, während in Röm. 6, 3; Apg. 2, 38 und 10, 48 von

[1]) Ctr. Eutychium IV. c. 1: Sed Romae, et antequam Nicaea synodus conveniret, a temporibus apostolorum ita fidelibus Symbolum traditur. Vgl. Caspari Quellen zur Geschichte d. Taufsymb. III. S. 163.

[2]) Dieselbe findet sich in der des Ambrosius Namen überlieferten Explanatio symb. ad initiandos (Caspari, a. a. O. II. S. 57), in Leo d. Gr. ep. 31 ad Pulcheriam (Migne ser. lat. LIV. p. 794. [858]), und in Rufins expos. symb. apost. Praef. (Migne, ver. lat. XXI. [53] p. 357), der dazu bei seiner Auslegung ihr gar nicht folgt.

[3]) Siehe vorige S. Anm. 6.

einer Taufformel gar nicht gesprochen wird, diese Stellen also die Nichtapostolicität jener gar nicht beweisen können. Weiter aber lassen die patristischen Zeugnisse wie Didache c. 7, 3[1]) Justin Apolog. I. 61, 3[2]) und Tertullian de coron. mil. c. 3, de baptism. c. 13 und adv. Praxeam c. 26[3]) darüber keinen Zweifel, daß in der Kirche von Anfang an auf den Namen des dreieinigen Gottes getauft ist. Mit dem Gebrauch der trinitarischen Taufformel war aber das trinitarische Grundschema des Taufsymbols von Anfang an gegeben.

Den zusammengestellten Beobachtungen gemäß darf dies Vorhandensein der in Rom am meisten festgehaltenen Grundgestalt des Taufsymbols bereits zwischen 120 und 140 p. Chr. n. angenommen worden. Sogar das altrömische Symbol selber muß bereits vor 140 seine jetzige Gestalt erhalten haben, da bei einer Feststellung nach diesem Jahre, mit welchem die großen gnostischen Häresiarchen in Rom einwanderten, in ihm so wenig wie in den orientalischen Glaubensregeln antignostische Zusätze wie *ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς*, *ἕνα* vor *θεόν* und *κύριον*, *καθολικὴν* bei *ἐκκλησίαν ἁγίαν* fehlen würden. Wenn auch die Aufnahme des bei den LXX seltenen *παντοκράτορα* (2. Kor. 6, 18) als Epitheton des in Christo offenbar gewordenen Gottes des Heils ins Symbol bereits darauf hinweist, daß zur Zeit seiner Entstehung Anlaß war, der Geltendmachung des orientalisch-hellenischen Dualismus in der Gedankenwelt der Glieder der christlichen Gemeinden entgegenzuarbeiten,[4]) so läßt sich doch der Zeitpunkt, zu welchem die christliche Kirche zu einer bestimmten Formulierung ihres Bekenntnisses fortschritt, nicht genau bestimmen. Im N. T. ist von einer zur Zeit der Apostel in den Christengemeinden bereits üblichen Be-

---

[1]) Da heißt es: *Ἐὰν δὲ ἀμφότερα μὴ ἔχῃς, ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρὶς ὕδωρ εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος.*

[2]) Bei der Beschreibung der Taufe schreibt Justin: *ἐπ᾽ ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λοῦτρον ποιοῦνται.*

[3]) Adv. Praxeam c. 26 berichtet Tertullian von Rom: Nec semel sed ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur (Migne ser. lat. II. p. 190).

[4]) Vgl. das große Gewicht, was Irenäus bei dem hochgesteigerten Kampfe wider die dualistische Gnosis gerade auf dies Moment des Glaubens legt. Adv. haer. I. 10, 1; 22, 1; III. 11, 1 u. ä. vgl. Tert. de praescript. c. 13. 36.

kenntnisformel keine Spur wahrzunehmen.[1]) Die am meisten den Schein einer bestimmten Formulierung an sich tragende Stelle 1. Tim. 3, 16 ist ganz andersartig. In Röm. 10, 10. 12 wird nur ein völlig freies Bekennen zum Herrn im Glauben verlangt. Und das an Timotheus gerühmte Ablegen eines guten Bekenntnisses 1. Tim. 6, 12 deutet ebensowenig auf ein Zustimmen zu einer ihm vorliegenden Bekenntnisformel, als davon bei Christus vor Pontius Pilatus die Rede sein kann, dem auch eine *καλὴ ὁμολογία* V. 13 zugeschrieben wird. Darum stand es auch schon für Luther,[2]) die Verfasser der Konkordienformel[3]) und Usher[4]) fest, daß das sogenannte apostolische Glaubensbekenntnis nicht von den Aposteln selber herrühre, sondern nur eine treue Zusammenfassung des von ihnen Bezeugten sei.

Diese offenkundige Sachlage verbietet noch viel mehr, in dem Symbol ein von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanztes, mündliches Wort zu sehen, welches vom Herrn selber festgesetzt und von den Aposteln bereits am Pfingsttage bei der Taufe der Dreitausend gebraucht ist, wie dies zu verschiedenen Zeiten von Lessing, sodann von Delbrück und von dem Dänen Grundtvig behauptet ist.[5])

Von dem altrömischen Symbol[6]) unterscheidet sich aber der heutzutage gebrauchte Text desselben (textus receptus). In Rom ist dieser erst im achten Jahrhundert in Gebrauch gekommen. Jenes altrömische Symbol war dort nämlich seit dem Ansturm der arianischen Ostgoten im Jahre 476 behufs Bewahrung der

---

[1]) Anders Zahn, Das apostol. Symbolum 1894. S. 40 ff.

[2]) Vgl. Erl. A. d. WW. Luthers IX. S. 29.

[3]) Epitome, de comp. reg. atq. norma § 3 (M. p. 517).

[4]) De Romanae ecclesiae symbolo Apostolico Lndn. 1647.

[5]) Vgl. Lessing, Nötige Antwort auf eine sehr unnötige Frage des Herrn Hauptpastor Göße 1778; Delbrück, Philipp Melanchthon, der Glaubenslehrer, 1826, wogegen Sack, Nitzsch und Lücke über das Ansehen der Schrift und ihr Verhältnis zur Glaubensregel in der protestantischen und alten Kirche, drei theologische Sendschreiben 1827 zu vergleichen; und Grundtvig in seiner seit 1831 herausgegebenen Theologisk Maanedsskrift.

[6]) Dasselbe lautet: *Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα. Καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ τὸν κύριον ἡμῶν τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν. Ἀμήν.* (Ps. Aethelstani, siehe S. 46. Anm. 4.)

rechtgläubigen Christologie außer Gebrauch gekommen und durch das Bekenntnis von Nikäa und Konstantinopel ersetzt worden. Beim Schwinden der für die Kirche vom Arianismus drohenden Gefahr in Italien nahm die römische Kirche die für den liturgischen Gebrauch um seines rhythmischen Wohllauts willen viel geignetere, im Westen Europas bereits weit verbreitete Gestalt des altkirchlichen Taufsymbols wieder an Stelle des Nicänums an, und war seitdem um die Bewahrung seines stereotypen Textes bemüht.

Die Heimat des textus receptus[1]) kann nur vermutungsweise festgestellt werden. Die provinziellen Verschiedenheiten des Taufsymbols auch im Abendlande zeigen, daß dessen dorthin verpflanzte Urgestalt dort ebenfalls noch manche teilweis durch Berührungen mit dem Morgenlande beeinflußte Fortbildungen erfuhr. Namentlich bei der südgallischen Rezension leitet der bereits in vornikänischer Zeit feststellbare Zusammenhang der dortigen Gemeinden mit dem kleinasiatischen Kirchenkreise dazu an, deren Eigentümlichkeiten auf alte Überlieferungen zurückzuführen. Dort findet sich aber bei Faustus von Riez (Reji) bereits um 460 der textus receptus bis auf die Worte: descendit ad inferna.[2]) In einer Rede des Cäsarius von Arelate, der um 543 starb, läßt derselbe sich ebenfalls wiederfinden.[3]) Dort erfolgte auch die Übersetzung der im text. rec. vorliegenden Rezension, die ursprünglich lateinisch war, ins Griechische, weil dieses dort an einigen Orten von alters her üblich geblieben war. Die Behauptung des genannten Faustus, das von ihm besprochene Taufsymbol sei in der Kirche seiner Heimat von alters her in Gebrauch, dürfte deshalb auch wohl bloß eine Annahme desselben sein. Demnach dürfte der textus receptus

---

[1]) In einem Psalterium Papst Gregors I. lautet er: Credo in deum patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae; et in Jesum Christum, qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferna, tertia die resurrexit a mortuis, inde venturus, judicare vivos et mortuos; credo in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam aeternam. Amen. (S. Cod. des Corpus Christi College zu Kambridge N. 468.)

[2]) Vgl. Caspari, Anekdota S. 314—341 und Ungedruckte Quellen II. S. 183—224 und Hahn a. a. O. 3. A. S. 70 f.

[3]) [Pseudo-] Augustinische Sermone (Migne, ser. lat. XXXIX. p. 1148) serm. 244 und A. Hahn a. a. O. 3. A. S. 72.

des apostolischen Symbols, der nur in wenigen Punkten vom altrömischen abweicht, südgallischen Ursprungs sein.

Auch diese Rezension nimmt apostolische Herkunft dem Geiste nach in Anspruch. Wie Irenäus und Tertullian in ihrer Glaubensregel den treuen Niederschlag der apostolischen Lehrüberlieferung zu besitzen sich bewußt zeigen (vgl. S. 47), so nimmt auch Faustus von Riez, wenngleich er das Taufsymbol durch ecclesiarum patres de populi salute solliciti aus der Schrift geschöpft sein läßt, für dasselbe doch apostolica sollicitudo atque perfectio in Anspruch.[1]) Ihre Unapostolizität ist in diesem Jahrhundert vielfach behauptet, aber nicht erweisbar. Die Bestreitung verliert schon dadurch an Gewicht, daß nach ihr das Unapostolische sich nicht allein in den Zusätzen des text. receptus, sondern auch bereits in den Bestandteilen des römischen Symbols findet.[2])

Nur das Wichtigste kann hier besprochen werden. Bereits im altrömischen Symbol folgen der gutbiblischen Bestimmung des Verhältnisses Jesu Christi zu Gott dem Vater im *μονογενῆ* (Joh. 1, 14. 18; 3, 16. 18; 1. Joh. 4, 3), dessen Sinn das jerusalemische Symbol durch sein *ἕνα* und der lat. Text durch unicum zum Ausdruck bringt, als korrelate Angabe des Verhältnisses Jesu Christi zu uns Menschen die Worte: *τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*, wobei einige Rezensionen statt *ἐκ* vor *Μαρίας* ein *διά* haben. Offenbar konnte in einem Bekenntnis, und selbst in einem bloßen Lehrschema (*μάθημα*), das es nach Harnack im Oriente bis ins 3. Jahrhundert nur gegeben haben soll, eine derartige Bestimmung über Jesu Teilnahme an unserm Fleisch und Blut nicht fehlen. Selbst aber, wenn die Vorgeschichten des ersten und dritten Evangeliums, was zu bestreiten ist, ungeschichtlichen Inhalts wären, so beweisen doch Joh.

---

[1]) a. a. O. S. 315 f.

[2]) Aus der Litteratur des jüngsten Apostolikumstreites vgl. A. Harnack, Das apost. Glaubensbekenntnis. Berlin 1893; 26. Aufl.: Antwort auf die Streitschrift D. Cremers, Leipzig 1892 und Th. R.-E.[3] I. S. 714. 1896; Achelis, Zur Symbolfrage, zwei Abhandlgn. Berlin 1892 und die oben angeführte Schrift von Kattenbusch. Dagegen: Cremer, Zum Kampf ums Apostolikum. Berlin 1892, und Warum können wir das apost. Glaubensbekenntnis nicht entbehren? 1893; Th. Zahn, Das apostolische Symbolum. Erlangen und Leipzig 1893; Zöckler, Bibl. Studien I. Zum Apostolikumstreit. München 1893.

1, 13;[1]) Röm. 8, 3. 32; Gal. 4, 4, daß Jesu übernatürliche Geburt völlig auf der Linie der apostolischen Anschauung und Verkündigung lag. — Für das zweite stark angegriffene Kolon: *κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα* kann um der Sache willen ein Geschichtsbelag im N. T. nicht gefunden werden. Daß die Apostel aber mit dem Begräbnis Jesu den Abstieg desselben in die Hölle als Ort der abgeschiedenen Seelen (*Ἅιδης* Luk. 16, 13) verbunden erachteten, kann nach Matth. 12, 40; Luk. 24, 43; 1. Petr. 3, 19; Röm. 10, 6. 7; Eph. 4, 8—10 und Phil. 2, 10 nicht in Zweifel gezogen werden. Wird nun auch diese Angabe des text. rec. nicht in den alten Rezensionen gefunden, so hat es doch an dem altertümlichen Taufsymbol Aquilejas bei Rufin, an Venantius Fortunatus[2]) und an einigen thrakischen Glaubensformeln aus den Jahren 359 und 360[3]) seine Zeugen, denen zufolge es sich aus der Südostecke Pannoniens nach Westen verbreitet haben wird. — Angefochten sind ferner die Worte: *ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς*, wiewohl sie zu den ältesten Bestandteilen des Symbols gehören. Wie die Herrenworte Joh. 6, 62; 20, 17 die Himmelfahrt im voraus ankündigen, so wird sie von Lukas, selbst wenn man Ev. 24, 31 die Worte *ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* textkritisch beanstandet, dem Zusammenhange nach dort dennoch und Apg. 1, 9 unbezweifelbar berichtet, Eph. 4, 8—10; Phil. 2, 10 und Offb. 11, 12 als Thatsache vorausgesetzt. Als von den Aposteln bekundete Thatsache kann sie danach, selbst wenn die Angaben über ihr zeitliches Verhältnis zur Auferstehung im dritten Evang., in der Apg. und bei Pseudobarnabas c. XV, 9 für unvereinbar erachtet werden, nicht beanstandet werden. — Im text. rec. findet sich sodann eine zuerst in dem Symbol Niketas' von Remesiana in Dacien (Anfang des 3. Saec.)[4]) auftretende, dann bei Faustus von Riez betonte inhaltlich schwierige Angabe, nämlich communionem sanctorum. Ob man diese Worte, welche bei Niketas schon aus den Katechesen des Cyrill

---

[1]) Diese Stelle hat durch ihr inneres Verhältnis zu Joh. 1, 14 Bedeutung.

[2]) Vgl. für Venantius Fortunatus, Carminum, Epistolarum, Expositionum libri XI. Mogunt. 1617. p. 259. 264.

[3]) Vgl. Hahn a. a. O. 3. A. § 163 (Sirmium) und § 167 (Konstantinopel).

[4]) Vgl. Morin, Revue bénédict., XI. Tom. Febr., wo in einer Explanatio Symboli der Satz vorkommt: „Ergo in hac una ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum," und dadurch trägt auch dieser Punkt bei dem text. rec. ein Stück kirchlicher Ökumenicität zu verleihen (Harnack, Th. R.-E.³ I. S. 754).

von Jerusalem zu stammen scheinen, mit Augustin[1]) und Niketas auf die Anteilhaberschaft an den Sakramenten (τὰ ἅγια vgl. 1. Kor. 10, 16)[2]) oder mit Luther nach dem Gebrauch der Worte bei den Donatisten auf die Genossenschaft der gläubigen Christen (im Sinne von 2. Kor. 9, 12; 1. Joh. 1, 3. 7) bezieht, immer liegt in den Worten kein unapostolisches Moment. Daß Faustus von Riez unter den sancti die Gemeinde der Erstgeborenen, deren Namen im Himmel angeschrieben ist, versteht, ist für den ursprünglichen Sinn völlig irrelevant, zumal die Erwähnung der communio sanctorum nicht in Südgallien, sondern in Pannonien und Jerusalem zuerst aufgetreten zu sein scheint. — Zu den allerältesten Stücken des Apostolikums zählt dann aber das ferner angegriffene ἀνάστασιν σαρκός. Doch gehört es als die andere auf den Leib bezügliche Seite der durch Christum bewirkten Erlösung mit der Vergebung der Sünden aufs engste zusammen, da wir als geistleibliche Wesen dadurch erst zum vollen Heil gelangen. Unapostolisch nennt man diese Worte aber, weil es nach 1. Kor. 15, 50 notwendig ἀνάστασιν σώματος heißen müsse. Allein, wie eine Vergleichung von Gal. 1, 16 lehrt, dient die Zusammenstellung von σάρξ καὶ αἷμα in der Korintherbriefstelle zur Bezeichnung des natürlichen Menschen als Nachkommen des χοϊκὸς ἄνθρωπος, des ersten Adam. Die σάρξ und nicht das σῶμα wird im Symbol als Subjekt der Auferstehung genannt, um jede Verflüchtigung des Auferstehungsgedankens, als beziehe sich die Auferstehung nur auf den Organismus des Leibes, und nicht auf diesen selber wenn auch als verklärten, abzuwehren, und den inneren Zusammenhang der irdischen und der himmlischen Leiblichkeit klar zu bekennen. Dadurch erhält aber das Symbolum gerade den vollen biblischen und keinen unbiblischen Gedanken.

So erweist sich dasselbe nach Luthers Ausdruck[3]) als aus der lieben Propheten und Apostel Bücher, das ist aus der heiligen Schrift, zusammengefaßt für die Kinder und einfältigen Christen. Nicht das Werk einer Autorität ist es, sondern als ein rechtes Gemeindebekenntnis des Volkes der apostolischen Zeit aus dessen Herzen entsprungen und der Kirche als eine reife Frucht vom Baume der

[1]) Vgl. Sermo 214, 11 und Epist. etc. Donatistas de unitate ecclesias bei Caspari, Anekdota S. 341—360.

[2]) v. Zezschwitz, Katechetik II², 1. S. 123.

[3]) Kirch.-Post. Trinitatissonntag-Predigt. E. A. XI. S. 312 ff.

Erkenntnis in den Schoß gefallen. Zu unserer Zeit hat man ihm diesen apokryphen Ursprung, der für ein Symbolum ebenso angemessen wie für ein apostolisches Sendschreiben unpassend ist, zum Vorwurf gemacht;die Bekanntschaft seines Urhebers würde es aber ebensowenig vor kritischer Antastung schützen wie die echten Schriften der apostolischen Väter Clemens Romanus, Polykarp und andere.

39. Das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum.

Auch das zweite unter den ökumenischen Symbolen ist in einer volleren Form zur Anwendung in der christlichen Kirche gelangt, als die, welche ihm ursprünglich von der Synode zu Nikäa 325 gegeben war, weshalb auch bei ihm von einer doppelten Gestalt zu handeln ist.

Die Entstehung des eigentlichen Symbolum Nicaenum berichtet uns Eusebius von Cäsarea in einem Briefe, den uns der Fortsetzer seiner Kirchengeschichte, Theodoret in seinem Buche[1]) aufbewahrt hat. Danach wurde auf dem von Konstantin d. Gr. berufenen ökumenischen Konzil, als man sich gegen Arius geeinigt hatte, kein ganz neues Symbol verfaßt. Der bekannte Kirchenhistoriker Eusebius, der Bischof von Cäsarea, legte vielmehr selber die Cäsareensische Glaubensformel vor, und das Konzil vervollständigte dasselbe nach seinem Ermessen.[2]) Die Zusätze des Konzils enthielten vor allem entweder antisabellianische Bestimmungen, wie beim ersten Artikel die Worte *τῶν ἁπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν*, oder antiarianische.[3]) Doch waren unter ihnen auch undogmatische, indem die Patriarchen von Antiochia und Jerusalem es durchsetzten, daß die Cäsareensische Formel den in ihren Metro-

---

[1]) Theodoret, hist. eccl. I. 6 f. Harnack will Dogmengesch. II.[3] S. 244 den Eusebius nicht ein Cäsareensisches, sondern ein selbstgemachtes Symbol vorlegen lassen. Allein seine Verweisung auf den Anfang des Briefes bietet keinen stringenten Beweis. Sollte die von Alexander und Athanasius geführte Versammlung dem arianisierenden Eusebius das Referat in dieser Bekenntnisfrage überlassen haben? Damals hatte er noch nicht die Herrschaft über Konstantin.

[2]) Die Terminologie kann nicht beweisen, daß die von Eusebius vorgelegte Formel verworfen und durch eine andere ersetzt wurde, wie Kölling, Geschichte der arianischen Häresie (I. S. 208 ff.), meinte.

[3]) Besonders die zu *υἱὸν . . . μονογενῆ* hinzugefügten Worte: *τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, . . . γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί.*

polen üblichen Symbolen konformiert wurde. Neu redigiert wurde im Grunde nur die am Schluß hinzugefügte Verdammungsformel.[1]) Das Symbol ist auch in der ihm vom Konzil gegebenen Redaktion in der Zeit von 361—520 von den weitaus meisten Kirchen des Orients bei der Taufe gebraucht worden. Durch seine Unvollständigkeit im 3. Artikel, der bloß aus den Worten *πιστεύομεν καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα* bestand, hatte es, selbst im Vergleich mit vielen Taufsymbolen, einen entschiedenen Mangel. Dieser wurde um so fühlbarer, als im Verlauf der mannigfachen Wendungen des arianischen Streits sich der versteckte Arianismus eines Makedonius von Konstantinopel jener Fassung bediente, um die Gottheit des heiligen Geistes zu bestreiten. Das sogenannte zweite ökumenische Konzil des Jahres 381, welches seiner Zusammensetzung nach fast nur ein thrakisch-kleinasiatisches war, begnügte sich darum auch damit, in seinen Canones,[2]) das zu Nikäa beschlossene Glaubensbekenntnis zu bestätigen, und über das Wesen des heiligen Geistes Bestimmungen zu treffen, welche die volle Homousie des heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne aussprachen.

Im Gebrauch der Kirche ist das eigentliche Symbolum Nicaenum durch eine andere Formel verdrängt worden, welche die Mängel desselben nicht an sich trägt, und die Homousie des heiligen Geistes im 3. Artikel mittelbar zum Ausdruck bringt. Seit Karpzovs Einleitung (S. 57) wird sie das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum genannt, wiewohl sie dem Konzil des Jahres 381 in keiner Weise seinen Ursprung verdankt. Über diesen haben wir wieder nur eine, freilich sehr wahrscheinliche, Vermutung, können aber nicht genau nachweisen, auf welchem Wege es zu seinem Ansehen gekommen ist.

Bis in unsere Zeit ist dies sogenannte Nicaeno-Constantinopolitanum von dem 6. Saec. an für eine 381 zu Byzanz er-

---

[1]) Sie lautet: *Τοὺς δὲ λέγοντας· οὐκ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.*

[2]) Vgl. seine Beschlüsse in F. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkatholischen Konzilien. Freiburg und Leipzig 1896, S. 84 ff.; wo jedoch nach den späteren griechischen Sammlungen sieben mitgeteilt sind, während die alten lateinischen Übersetzungen nur die vier ersten kennen, vgl. S. XXII.

folgte Bearbeitung des Nicaenum gehalten.[1]) Dies kann es aber schon deshalb nicht sein, weil von dessen 178 Worten sich in ihm nur 33 wiederfinden, und unter den auffälligsten Auslassungen sich auch für die antiarianische Richtung des ersteren bezeichnende Worte finden, wie die: τοῦτ' ἔστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς und θεὸν ἐκ θεοῦ, während die Synode des Jahres 381 in ihrem ersten Kanon bestimmte, daß der Glaube der nikänischen Väter nicht abzuändern sei.[2]) Daß aber zu Konstantinopel, wie schon oben gesagt ist, überhaupt kein Symbol aufgestellt wurde, wird dadurch zweifellos, daß die konstantinopolitanische Synode des Jahres 382 sich in einem nach Rom gerichteten Synodalschreiben allein auf das eigentliche Nicaenum bezieht, ebenso Gregor von Nazianz, der zeitweise Präses des Konzils war, in einem bald danach geschriebenen Briefe an den Kledonius[3]) über die Glaubensregel des letzteren allein gedenkt, und die Kirchenhistoriker Sokrates (V, 1), Sozomenus (VII, 7. 9) und Theodoret (V, 8) nur von einer Bestätigung des Nicaenum im Jahre 381 wissen. Endlich läßt sich weder im Orient noch im Occident bis zum Jahre 451 eine sichere Spur des Konstantinopolitanums bei Kirchenvätern oder in den Synodalakten entdecken.

Diesen negativen Beweisen, daß im Jahre 381 kein Symbol aufgestellt wurde, tritt der positive zur Seite, daß das als Nicaeno-Constantinopolitanum bezeichnete Symbol sich bereits in einer, acht Jahre vor 381 verfaßten Schrift des Epiphanius von Salamis, genannt Ankoratus,[4]) als ein in seiner Heimat und sonst gebrauchtes findet. Die Vermutung, das von Epiphanius mit-

---

[1]) So auch wieder Kölling a. a. O. II. S. 504 ff., dessen Berufung auf die Inschrift der Votivkirche zu Bethlehem über das Conc. Constantinop. um so weniger beweist, als die dort angeführten Worte seiner Beschlüsse gerade zeigen, daß im Symb. Nic.-Const. die für die Beschlüsse des Konzils vom J. 381 bezeichnenden Worte: καὶ ζωοποιὸν ὁμοούσιον τῷ πατρί καὶ τῷ υἱῷ, συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον gerade fehlen.

[2]) Vgl. darüber: Hort, Two Dissertations II: On the Constantinopolitan creed and other eastern creeds of the fourth century. Cambridge 1876 und A. Harnack, Th. R.-E.[2] VIII. S. 212—230.

[3]) Migne, ser. gr. XXXVII. p. 1763. ep. 102 ad Cledonium.

[4]) Vgl. Opp. Epiphanii, Migne, ser. gr. XLIII. p. 231—234, wo Ankoratus c. 118 gesagt wird, daß die ganze heilige katholische Kirche (καὶ συλλήβδην πᾶσα ἡ ἁγία καθολικὴ ἐκκλησία) die, welche zur Taufe herzukommen, das von ihm angeführte Bekenntnis sprechen lasse.

geteilte Symbol sei zu Konstantinopel zum allgemeinen Kirchensymbol erhoben,[1]) hat in den uns bekannten Nachrichten keinen Grund, kann deshalb das frühere Vorhandensein nicht genugsam erklären, und ist deshalb unhaltbar geworden.

Nach der Weise, wie Epiphanius das Symbol einführt, hat er dasselbe auch nicht selber redigiert. Dagegen hat es mit dem von Kyrill von Jerusalem als das Bekenntnis seiner Gemeinde, in seinen Katechesen angeführten Symbol[2]) seiner Anlage und vielen Einzelheiten nach die sprechendste Ähnlichkeit. Die Abweichungen tragen dabei den Charakter der Abänderungen, durch welche nach dem Ermatten des Semiarianismus manches orientalische Taufbekenntnis sich den Stichworten des ursprünglichen Nikänums anzunähern bemühte. Doch ist das Symbolum Hierosolymitanum in seiner Gestalt als Nicaeno-Constantinopolitanum nicht allein im nikänischen, sondern auch im antimakedonischen Sinne erweitert.

Wie deutlich diese Natur des sogen. Nicaeno-Constantinopolitanum auch vorliegt, so bleibt doch der Weg, auf welchem das Hierosolymitanum zu ersterem wurde, durchaus im Dunklen. Als das vom zweiten ökumenischen Konzil angenommene Symbol wird es zuerst auf dem 4. ökumenischen Konzil im Jahre 431 von einem konstantinopolitanischen Dekan neben dem ursprünglichen Nicaenum verlesen. Das giebt indessen kein Recht, es als ein Chalcedonense zu bezeichnen,[3]) da Konstantinopel offenbar ein großes Interesse daran hatte, ihm das Ansehen eines 381 beschlossenen Symbols zu verschaffen. Vielleicht gehörte dieser Versuch in die Reihe der Maximen, durch welche die Metropoliten von Neurom im 5. Jahrhundert strebten, nachdem die Metropolen von Antiochia und Alexandria sich in den christologischen Streitigkeiten als Heterodoxien zugänglich erwiesen hatten, Byzanz als Centralsitz der morgenländischen Orthodoxie bereits von älterer Zeit her erscheinen zu lassen und Ansehn zu verschaffen, zumal es durch den dritten Kanon des Konzils von 381 als Bischofsitz den Rang un-

---

[1]) So Tillemont, Memoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles IX. p. 122, art. 78; Hahn a. a. O. 1. A. S. 57; (anders 3. A. S. 162 f.); Caspari, Theol. Zeitschr. Bd. III. S. 634 ff. und Ungedruckte Quellen I. S. 1 ff.

[2]) Migne, ser. gr. XXIII. p. 806 ss. und Hahn a. a. O. 3. A. § 124. S. 132.

[3]) Kattenbusch, Konfessionskunde I. 259.

mittelbar hinter Altrom hatte. Auch dem Bestreben, die Synode zu Konstantinopel vom Jahre 381 als ökumenisches Konzil gleich der zu Nikäa im Jahre 325 erscheinen zu lassen, was freilich erst seit Gregor dem Großen wirklich von Erfolg sich erweist, war es förderlich, wenn auf ersterer ebenso wie auf der letzteren ein Symbolum von den versammelten Bischöfen aufgestellt war, wie von Byzanz aus seit 451 behauptet ist.[1])

Viel unklarer bleibt es aber noch, wie Konstantinopel dazu gekommen ist, gerade jenes durch Kyrill im orthodoxen Sinne redigierte Symbol von Jerusalem als das zu Byzanz 381 beschlossene hinzustellen, zumal die Akten dieser Synode uns fehlen. Allerdings berichtet der Kirchenhistoriker Sokrates,[2]) daß Kyrill, der um 381—386 Bischof von Jerusalem war und sich seit 360 immer entschiedener der alexandrinischen Orthodoxie zuwandte, das Konzil von Konstantinopel besucht, und dort als Ausweis seiner Rechtgläubigkeit das nikänisch umgestaltete Taufsymbol seines Bischofsitzes vorgelegt habe. Da dieses nun auf dem Konzil vom Jahre 381 vorgelegt, besprochen und als orthodox anerkannt war, so mußte es sich bei den Akten desselben finden. Nicht mit vollem Unrecht konnte es als dort gleich dem Symbol von Nikäa gebilligt hingestellt werden. Der Anschein wurde dadurch verstärkt, daß diese Arbeit Kyrills im 3. Artikel eine homousianisch deutbare, und den Konstantinopolitanischen Beschlüssen konforme Ausführung, im 2. Artikel aber überdem einige sehr wertvolle Bestimmungen enthielt, welche sich sogar dem Monophysitismus gegenüber brauchbar zeigten.[3])

Die weiteren Bemühungen behufs des Ansehens der Konstantinopeler Metropoliten, wie sie der Hof im Einvernehmen mit diesen bethätigte, dem Symbol ökumenisches Ansehen zu verschaffen, wurden im Oriente durch seine echt morgenländische Art, seine zweifellose Orthodoxie, seine Anerkennung in der angesehenen Schrift des streng rechtgläubigen Epiphanius und seine zweifellosen formellen Vorzüge vor dem eigentlichen Symbolum Nicaenum sehr begünstigt und befördert. Deshalb wurde namentlich seit 520, von welcher Zeit an Justinians Gesetzgebung[4]) dies Bestreben

---

[1]) Mansi VI. 956 und VII. 112 ss. (Art. II und V).

[2]) Hist. eccl. V. 8.

[3]) Vgl. Caspari a. a. O. S. 663 f.

[4]) Vgl. Cod. Just. I. 1, 7 (ed. Krüger S. 13).

unterstützte, das vielfach im Morgenlande zum Taufsymbol gewordene Nicaenum aus seiner Stelle durch das Nicaeno-Constantinopolitanum so völlig verdrängt, daß dieses der griechischen Kirche der Neuzeit noch als Inbegriff und Norm des orthodoxen Glaubens gilt.[1])

Unter dem Papst Symmachus (498—514) erschien die kirchliche Dekretalversammlung des Dionysius Exiguus, und in ihr wurde das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum als auf dem Konstantinopeler Konzil beschlossen, aufgeführt, und seitdem setzte sich seine Anerkennung zusammen mit der des Konzils als des zweiten ökumenischen, auch im Abendlande mehr und mehr durch. Rom kam damals nicht bloß eine Zeit lang in die Gewalt Ostroms; in Italien bedurfte man zu gleicher Zeit auch bei der Invasion der arianischen Ostgoten eines klaren antiarianischen Symbols. Das mußte zur allgemeinen Einführung desselben im Abendlande führen. Im Kultus es anzuwenden wurde in Spanien zuerst die Toletanische Kirche durch die Kämpfe mit den Priscillianisten und westgotischen Arianern geführt. Seine vielerprobte Brauchbarkeit im Kampfe mit diesen verstärkte die Synode zu Toledo vom Jahre 509 noch dadurch, daß sie in den Satz des 3. Artikels: Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, quia ex Patre — procedit, hinter dem ex Patre noch ein Filioque einschaltete. Dieser Zusatz ist im Abendlande fast ebenso alt, wie der Gebrauch des Symbols selber. Sein Ansehen litt in dieser auch dadurch nicht, daß die römische Kirche im Anfang des 9. Jahrhunderts zum Gebrauche des altrömischen Symbolums in dessen südgallischer Erweiterung zurückkehrte.[2])

Der im Abendlande im 9. und 10. Jahrhundert üblich gewordene Text des Nicaeno-Constantinopolitanums weicht vom

---

[1]) Vgl. Conf. Orth. Qu. II. (Kimmel, Libr. Symb. eccl. orient. p. 60): *Τὰ ἄρθρα τῆς ὀρθοδόξου καὶ καθολικῆς πίστεως εἶναι δώδεκα κατὰ τὸ σύμβολον ἐν Νικαίᾳ πρώτης συνόδου καὶ τὴν ἐν Κονσταντίνου πόλει δευτέραν.*

[2]) Der Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne war bereits 447 zu Toledo durch die Bischöfe von vier Provinzen bekannt. Ursprünglich hatte das *ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ πατρός* nach der Theologie Gregors v. Nazianz, des Führers der Synode vom Jahre 381, einen streng antiarianischen Sinn, indem dadurch der heilige Geist nicht als Produkt erst des Sohnes, sondern als aus der Wurzel der Gottheit selber hervorgegangen bezeichnet werden sollte.

ursprünglich griechischen und auch dem lateinischen bei Dionysius Exiguus in einigen Punkten ab. Seit dem Sacramentarium Gelasianum (5. Saec. Ende) ist der abendländischen Form des Taufsymbols entsprechend das πιστεύομεν des Urtextes in ein credo verwandelt. Ferner ist im 3. Artikel vor ecclesiam das in (εἰς), das sich noch bei Leo dem Großen als nota accusativa gebraucht findet, weggelassen. Und endlich ist infolge der Herrschaft der augustinischen Theologie im Abendlande das in Spanien zuerst eingefügte Filioque allgemein aufgenommen.[1])

Die Geltung des Symbols ist zwar viel jünger als die beiden ökumenischen Synoden, nach welchen es genannt .wird, aber dennoch besitzt es ökumenische Anerkennung, indem nur Arminianer[2]) und Sozinianer es verworfen haben. Seine allgemeine Aufnahme in der Kirche bedingt nun auch dessen Verständnis in antiapollinarischem, antinestorianischem, antieutychianischem und auch antipneumatomachischem Sinne. Aber dennoch trägt es, wiewohl das erlösende Thun Christi mehr als im eigentlichen Nicaenum hervorgehoben wird, darin den rein griechischen Typus, daß es die Erlösung fast allein als Umschaffung der Menschheit durch Christi Menschwerdung und als Befreiung vom Tode und der Nichtigkeit und nicht vornehmlich als die von Sünde und Verdammnis erscheinen läßt.

§ 10. Das Symbolum Quicunque oder Athanasianum.

Um die Begründung des eigentlichen Nicaenum's durch die Schrift, wie um seine sonstige Verteidigung hatte sich Athanasius von Alexandrien vor allem einen Namen erworben. Als dessen Auslegung sich infolge der Augustinischen Theologie wie der Streitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts hinsichtlich der Trinitätslehre wie hinsichts der Person des Gottmenschen im Abendlande zu dem dritten ökumenischen Symbol fortbildete, wurde diesem neben der

---

[1]) Alkuin (de officiis c. 57) und Rhabanus Maurus (de clericorum institutione II. 56—58) sind die ersten, welche das apostolische Symbol als Taufformel von dem Nic.-Const. als regula fidei oder post apostolorum symbolum certissima fides, quam doctores nostri tradiderunt unterschieden.

[2]) Nur mit geringer Berechtigung kann Calvin als deren Vorläufer bezeichnet werden; denn ohne dogmatischen Gegensatz tadelt er die Nikänischen Väter. Vgl. Corp. Ref. XXXV. pag. 663 und 613.

Bezeichnung nach seinem Anfange als Symbolum Quicunque auch der Name eines Symbolum Athanasianum, gleichsam als Frucht der theologischen Arbeit des Athanasius.

Auch dies alte Symbol ist so recht aus dem Schoße der Gemeinde der Gläubigen hervorgewachsen. Nicht das Ansehen seines unbekannt gebliebenen Urhebers, noch der Beschluß einer Synode, sondern allein sein Glaubens- und Lehrgehalt hat es, seitdem es von ungefähr 700 an allgemeiner bekannt wurde, in der abendländischen Kirche zur Geltung gelangen lassen.

Abgesehen von seinem Prologe V. 1. 2 und einem Epiloge V. 40 zerfällt das Symbolum Quicunque in zwei Teile, indem V. 3—26 die Theologie im engeren Sinne, V. 27—39 die Christologie behandeln. Es hat keine trinitarische Anlage, indem vom heiligen Geiste bereits in seinem ersten Teile gehandelt wird. In diesem ist wie die bereits im ersten Gebot verkündete Einheit Gottes so auch im Gegensatze zu aller arianischen Kreatur-Vergötterung auf Grund des durch Augustin in der Erkenntnis gemachten Fortschritts der Glaube an Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist entwickelt, die Eigentümlichkeit der drei Personen und deren Verhältnis zu einander scharf bestimmt, und zugleich werden alle, auch bei Athanasius noch unüberwundenen Reste des Subordinatianismus getilgt. Im zweiten Teile behandelt das Athanasianum die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in der Person des menschgewordenen Gottessohnes als Grund des Heils, indem die Aufnahme der Sätze des Apostolikums über Christi Leiden, Sterben, Auferstehen und Kommen zum Gericht (V. 36—39), auf das Werk der Versöhnung und Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott kurz hinweist. Dies dogmatisch-liturgische Bekenntnis ist ein Meisterstück an logischer Klarheit und Schärfe. So weit es überhaupt möglich ist, die Tiefe des Glaubensgeheimnisses der Menschwerdung in didaktische, und deshalb stets beschränkte Verstandsformeln zu fassen und gegen Irrtümer zu wahren, ist das in diesem Symbolum geschehen.

Dieses merkwürdige Glaubensbekenntnis wird wohl schon von Avitus von Vienne († 528),[1]) sicher von Cäsarius von Arles[2])

---

[1]) In einer Schrift de divinitate Sp. S. Gallandi, Bibl. Patr. T. X. f. 761 sq.; vgl. Dial. c. Gundob. (ed. Peiper, Mon. Germ. VI. 2).

[2]) Cäsarius († 543) schreibt (Münchener Cod. Ms. lat. 5513 und (Pseudo-) Augustin, Serm. 244, Migne Bd. XXXIX. p. 2191 s.): Rogo et admoneo

erwähnt. Von Athanasius kann es nicht herstammen; da er sich gegen die Abfassung eines weiteren Bekenntnisses als des Nicaenum erklärt,[1]) seine Sprache, sein Inhalt, die Art seiner Formulierungen, und die Aufnahme des Filioque in V. 22 wider eine Abfassung durch Athanasius sprechen. In keiner Weise ist erwiesen, daß dieser der lateinischen Sprache mächtig gewesen ist, wenn er auch zur Zeit seiner Verbannungen bis nach Rom und Trier gekommen ist,[2]) und weder in seinen eigenen Schriften, noch in denen seiner Zeitgenossen findet sich eine Spur des Bekenntnisses. Auch ist weder bei den Verhandlungen des dritten und vierten ökumenischen Konzils, noch in dem Streit über die abendländische Beifügung des Filioque auf das Symbolum Quicunque je sich berufen. Noch mehr spricht gegen athanasianische Herkunft der christologische Teil, welcher unverkennbar V. 33. 34 die späteren eutychianischen Kontroversen bereits im Auge hat. Überdem ist sein griechischer Text zweifellos bloß eine Übersetzung und an der lateinischen Ursprache desselben nicht zu zweifeln, bei der dagegen die Augustinische Färbung[3]) kaum verkannt werden kann. Auch erwähnt zuerst ein Concilium Augustodonense (Autun) ums Jahr 670 fidem Sancti Athanasii praesulis. Die Abfassung dieses Symbols durch

---

vos, Fratres carissimi, ut Quicunque vult salvus esse Fidem rectam et Catholicam discat, firmiter teneat inviolatamque conservat, vgl. Symb. Athan. V. 2 und 4, und führt auch V. 15 und 31 an. Vgl. auch das Bekenntnis des vierten Konzils zu Toledo im Jahr 633 init. Hahn a. a. O. S. 235.

[1]) In der Epist. ad Antiochen. I. (Migne XXVI. p. 712. 720. 735) rühmt er von der Sardischen Synode: sancivitque, ut nullum de fide ederetur rescriptum sed sufficeret fides a Patribus Nicaeae promulgata quippe quae in nullo deficeret sed plena pietatis esset: statuitque, ne altera ederetur fidei professio, ne quae Nicaeae conscripta fuerat, imperfecta reputaretur; neve occasio iis, qui saepenumero de fide scribere ac definire volunt.

[2]) Darauf beriefen sich schon um 1233 die Apocrisiarii genannten Gesandten Gregors XIII. an die Griechen, später c. 1287 Wilhelm Durandus v. Mende, Rat. Div. Offic. lib. XV. c. XXV und in letzter Zeit noch Kölling a. a. O. II. S. 199.

[3]) Die Verse 6. 9. 10 und 14—16 scheinen fast Augustins Schrift de trin. (Migne, ser. lat. Bd. XLII) entnommen, wie V. 3 und 34 aus Vincenz' von Lerinum Commonitorium c. XIII. 19, vgl. ed. Jülicher p. 19. 20. (Doch siehe Kattenbusch' anderes Urteil Th. L.-Z. 1897. S. 144 f.)

Athanasius von Alexandrien ist daher schon längst von den Protestanten[1]) und auch von römischen Theologen[2]) aufgegeben.

Das Symbolum Quicunque hat höchstwahrscheinlich wie das erweiterte Apostolikum seine Heimat in Südgallien. Dort ist es zuerst geltend gemacht; von dort aus hat sein Ansehen sich verbreitet; dort war lange Zeit der Hauptsitz des Augustinismus. Man hat einer ganzen Reihe von Männern[3]) seine Abfassung zugeschrieben; mit vieler Wahrscheinlichkeit vereinigen sich zahlreiche Stimmen in der Vermutung, der Verfasser des Symbolum Quicunque sei in dem energischen Gegner des Arianismus zur Zeit der Überschwemmung Nordafrikas durch die Vandalen, in Vigilius von Tapsus, einem fruchtbaren Schriftsteller, zu suchen. Als Verteidiger des nikänischen Dogmas hat er sich vielfach des Deckmantels der Pseudonymität bedient, und behufs Andeutung des Charakters seiner Schriften diese mit verehrten älteren Namen bezeichnet.[4]) Dennoch läßt sich seine, eines Afrikaners, Autorschaft

---

[1]) So Ger. Voß, de trib. symb. diss. II. 1642; Usher, de Rom. eccl. symbolis 1647; Heidegger, de symb. Athan. desp. select. 1680; Carpzov, isagoge in libr. symb.; Waterland, A critical history of the Athanasian Creed 1724.

[2]) Montfaucon, Opp. Athan. 1698 tom. II. diatribe de symb. Quicunque; Petavius, dü Pin, Benedikt XIV; Kirchenlex. ²V. 680 f.

[3]) Es sind: Vigilius, Bischof von Tapsus c. 484: Venantius Fortunatus, Bischof von Petavium c. 642; Hilarius von Arles c. 429; Athanasius, Bischof von Syrien c. 642; Papst Anastasius I. c. 398; Anastasius Sinaita, Metropolit von Alexandria c. 599; Hilarius, Bischof von Petavium c. 324 und Eusebius, Bischof von Vercelli c. 354.

[4]) So zuerst Paschasius Quesnel, diss. XIV. in opp. Leonis St.; später auch Köllner, Symbol. I. S. 78 und Fr. Nitzsch, Dogmengesch. I.; dagegen äußern sich bedenklich G. Plitt, Theol. R.-E.² I. 798 und H. Schmidt, Bd. XVI. 472. In jüngster Zeit haben Swainson (The Nicaene and Apost. Creeds etc. 1875) und Lumby (History of Creeds 1887) um der Handschriften willen das Symb. Athan. erst der Zeit Karls des Kahlen und der pseudoisidorischen Dekretalen zuweisen wollen. Das ist um seiner Anführung bei Cäsarius von Arles willen (Anm. 2) ganz unmöglich, zumal es auch wirklich Athanasianische Grundgedanken enthält. Da in ihm dazu keine Anspielungen auf die monotheletische Lehre wie auf den Eutychianismus vorkommen, liegt auch kein Anlaß vor, zur Zeit des Cäsarius nur erst den ersten Teil vorhanden gewesen sein, und die christologische Partie erst später hinzugefügt werden zu lassen (so Harnack, Dogmengeschichte II.³ S. 297 f.). Dagegen vgl. Arnold, Cäs. v. Arelate S. 313; und Kattenbusch a. a. O., der sogar noch weiter geht als Burn, The Athanasian creed and its early commentaries. 1896 und Loofs Th. R.-E.³ I. S. 178 ff.

nicht mit Sicherheit behaupten, und bleibt betreffs des Verfassers des Symbols ein non liquet gerechtfertigt.

In den Kirchen der Reformation ist es nicht um der Autorität der Kirche halber, sondern wegen seiner Schriftmäßigkeit angenommen. Luther urteilt:[1]) „Dieses Symbolum ist so gefaßt, daß ich nicht weiß, ob seit der Apostel Zeiten etwas Gewichtigeres und Herrlicheres in der Kirche des Neuen Testaments geschrieben worden ist.“ Und, hat dies Symbol auch vor allem einen deklamatorischen Charakter, so daß es zum liturgischen Gebrauch sich weniger eignet,[2]) so ist doch wider seinen Gehalt nichts einzuwenden.

Am häufigsten sind in diesem Jahrhundert Einwendungen wider seinen Prolog und Epilog erhoben. In diesen soll in falscher Weise die Seligkeit von der Annahme eines formulierten Glaubensbekenntnisses abhängig gemacht werden.[3]) Allein dieses Bedenken würde folgerichtig die Aufstellung jedes Glaubensbekenntnisses als mißlich erscheinen lassen, und wider Röm. 10, 10, welche Stelle das Bekennen des gerechtmachenden Glaubens zur Voraussetzung des Seligwerdens macht, auch sprechen. Der Verfasser denkt dabei offenbar gar nicht an die formulierte Lehre einer bestimmten Kirche als solche, sondern an den allgemeinen Christenglauben, dessen Gehalt die Sätze des Symbols erkenntnismäßig auseinanderlegen und entwickeln. Es ist ihm demnach im Grunde nur um den Glauben an den dreieinigen Gott und Christum als Gottmenschen zu thun. Diesen soll jeder Christ unzerstückt und rein (d. i. ohne Heuchelei) festhalten behufs seiner Seligkeit (quam nisi quisque integram violatamque servaverit V. 2). Derselbe soll nicht willkürlich, sondern in der in dem Symbolum dargelegten Weise auseinandergelegt werden. Damit ist aber auch von selbst gesagt, daß nur für den, der zu einer solchen Erkenntnisstufe, wie sie derartige Auseinanderlegungen zur Voraussetzung haben, gelangt ist, diese Art, den Christenglauben theologisch zu entfalten, eine innere und unerläßliche Notwendigkeit

und im Athan. nicht bloß einen südgallischen Niederschlag der abendländischen Expositiones fidei zwischen 450 und 600, sondern sogar aus der Zeit vor Augustin, und dessen Heimat in Lerinum sieht.

[1]) Auslegung des Joel. Erl. Ausg. Opp. lat. XXV. p. 230.

[2]) Wie ihn ursprünglich das englische Common prayer book für dreizehn Festtage vorschrieb.

[3]) Vgl. Plitt a. a. O.

ist. Sieht man auf die Tendenz dieser Sätze des Symbols auch bei weiteren lehrhaften Auseinandersetzungen ein Abweichen von der Glaubensanalogie, wegen deren leichten Rückwirkung auf die innere Glaubensstellung zu Gott und zu seinem Sohne, als Quell und Mittler des Heils für gefährlich für das Seelenheil hinzustellen, so ist nicht gegen die Formel, sondern allein gegen deren römische Verwendung zu protestieren.[1])

Mit dem Athanasianum schließt die Reihe der ökumenischen Symbole ab. Da dieselben sich im Grunde nur auf die Trinität und Christi Person beziehen, so enthalten sie nicht die ganze Lehre des Christentums; nach ihnen allein kann dasselbe auch unmöglich bestimmt werden, was das Christentum sei und was nicht,[2]) wie auch zur Reformationszeit niemand den Versuch machte, danach zu bestimmen, wo die ecclesia vera oder falsa sei. Aber als summarische Angabe darüber, was der Ertrag der christlichen Erkenntnis der Urkirche ist, sind sie zu jeder Zeit wie in der Reformationszeit zu achten, und müssen sie die Grundlage jedes weiteren Fortschritts kirchlicher Erkenntnis bleiben, falls die Glaubenseinheit der Kirche nicht willkürlich abgebrochen werden soll. Untereinander können sie derart unterschieden werden, wie es bereits Albertus Magnus gethan hat, indem er das Symbolum Apostolicum als ad fidei instructionem, das Symbolum Nicaenum als ad fidei explicationem und das Symbolum Athanasianum als ad fidei defensionem dienlich bezeichnete.

---

3. Kapitel.

Die Bekenntnisse der lutherischen Kirche.

§ 11. Die Veranlassung zu neuer Bekenntnisbildung.

Im Gegensatz zur heidnischen wie zur jüdischen Weltanschauung hatte die christliche Kirche während der Zeit ihrer vorherrschenden Ausdehnung über die griechisch-morgenländische Welt die Lehren von Gott und von Christi Person ausgebildet und dieselben gegen alle fremdartigen Einflüsse sicher gestellt. Bei der fast ausschließlichen erkenntnismäßigen Durchdringung der bezüglichen Momente

[1]) Vgl. Sartorius, Über die Notwendigkeit der Glaubensbekenntnisse 1845. S. 27—29.

[2]) So v. Scheele, Symbolik I. S. 61.

des christlichen Heilsglaubens begnügte sich die alte Kirche, weil sie, beherrscht von dem der griechischen Welt eignen Intellektualismus, das Wesen des Gottes des Heils bereits dadurch erfaßt zu haben vermeinte, daß sie, was die Apostel von Christo als dem gottgleichen Gottesoffenbarer, dem Logos, verkündigt hatten, sich nach Art der griechischen Philosophie und deren Aufstellungen vom Logos Gottes als der in der Welt waltenden göttlichen Vernunft (Logos) zurechtlegte, und demgemäß deren Eintritt in die Welt mittelst der Menschwerdung des Sohnes Gottes in Christo als genugsam zur Vollendung, Erneuerung, und damit zur Erlösung der Welt erachtete. Die abendländische Christenheit hatte zwar infolge der durch Ambrosius und Augustin empfangenen Anregung auch die anthropologische und soteriologische Seite des Evangeliums sich zur tieferen Erkenntnis zu bringen begonnen, war aber unter dem Einfluß des von Rom aus gepflegten hierarchischen Traditionalismus und der damit verbundenen Neigung zum gesetzlichen Wesen am Durchdringen bis zu klarer Erkenntnis gehindert. Nach der wunderbaren Weisheit der göttlichen Weltregierung konnte die infolge dessen eintretende Ausbildung der christlichen Kirche nach der Art des untergegangenen römischen Staatswesens zwar zunächst zum Zuchtmeister für die an die Stelle der alten, dem Gericht entgegengereiften, Völkerwelt tretenden germanisch-romanischen Völkermassen dienen, welche sich, wie in das historisch-kulturelle, so auch in das geistliche Erbe ersterer einzuleben hatten. Aber auch bei diesen mußte, ähnlich wie einst Israel, die gesetzliche Art der mittelalterlichen Priesterkirche nur zu der Erfahrung vom Unvermögen alles eignen Strebens, Wirkens und Verdienstes betreffs der Erlangung christlicher Heilsgewißheit führen. Als diese Erfahrung in der germanischen Welt, welche sich einerseits zahlreiche keltische, andererseits viele slavische Stämme assimiliert hatte, genugsam gemacht war, da ließ Gott dieselbe in dem niederdeutschen Bauernsohn Luther zum persönlichen Erlebnis werden, und begegnete dem aus tiefster Sünden- und Seelennot hervorbrechenden Angstruf seines Inneren mit der beseligenden Gnadenerfahrung von der Erlangung der Gerechtigkeit in Christo Jesu durch den Glauben allein, ohne alles eigene Werk und Verdienst.

Das war aber nicht allein eine Gegenwirkung des in der Gemeinde der an Jesum Christum gläubig gewordenen stetig wirkenden Geistes Gottes wider alles in sie mit der Zeit ein-

gedrungene heidnische und jüdische Unwesen in Lehre und Leben. Das war weit mehr als dies; es war das Treiben des Geistes im neutestamentlichen Gottesvolk, einen weiteren Fortschritt in der ihm obliegenden Erkenntnis des ihm in Christo gewordenen Heils zu machen.

Aber wie zur Zeit Christi und seiner Apostel wurde auch damals nicht die ganze nominelle Christenheit dem Zuge des Geistes gehorsam. Und der dadurch gegebene Kampf wider die festgehaltenen oder sich nun erst recht ausbildenden Irrtümer und Verdunkelungen der klaren Heilserkenntnis führte zur Bekenntnisbildung bezüglich der die Aneignung des in Christo geoffenbarten Heils betreffenden Glaubenspunkte. Über sie enthalten die ökumenischen Symbole nur spärliche Andeutungen, deren reichere Ausgestaltung jetzt zum Bedürfnis wurde. In mannigfaltigster Weise ließ Gott selber die Notwendigkeit sich herausstellen, die neu errungene Heilserkenntnis in verschiedenartigen Bekenntnisschriften zum Ausdruck zu bringen.

§ 12. Die beiden Katechismen Luthers.

Die zuerst hervorgetretenen Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche sind die beiden Katechismen. Für das ganze Wesen der lutherischen Kirche ist das charakteristisch. Darin liegt ein geschichtlicher Beweis, daß es sich bei der deutschen Reformation nicht um Lehrstreitigkeiten, sondern um Glaubens- und Lebensfragen der ganzen Christengemeinde handelte, und deren Erbauung die vornehmste Triebfeder des lutherischen Kirchentums von Anfang an war und ist.

Um dem verwahrlosten Volke die Kenntnis des Evangeliums zu eröffnen, hatte Luther bereits früher mehrere katechetische Schriften verfaßt.[1]) Diese hielten sich aber ganz in den Bahnen des späteren Mittelalters und seiner volkstümlichen waldensischen Bewegung. Aber bald erwarb Luther sich das Verdienst, auch in dieser Hinsicht reformatorisch aufgetreten zu sein. Er bringt die Bezeichnung Katechismus für ein Buch auf, dessen Aufgabe es ist, eine Unterweisung in dem zu sein, was allen zu wissen gleich nötig ist, und schafft sofort auch selber alsbald ein derartiges, bislang unübertroffenes Normalbuch.

---

[1]) 1518 Auslegung des Vater Unser. E. A. Bd. 21; Weim. A. IX. S. 132 ff.; 1520 die kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vater Unser. E. A. Bd. 22. S. 1 ff. Weim. A. Bd. VII.

Der Name stammt nicht unmittelbar vom griechischen Wort κατηχισμός (Unterricht, Lehre, in der man unterwiesen wird), sondern ist erst vom neulateinischen catechizare abgeleitet. Anfangs im Mittelalter bezeichnete das Wort den Einzelvortrag von Katechumenen,[1]) und bis zur Reformation dachte bei dem Wort niemand an ein Buch, oder auch nur an den Lehrstoff für jene. Und, wiewohl Luther es selber bereits 1525[2]) auf ein Buch anwendet, gebraucht er es 1526 doch in der deutschen Messe selber noch von der Handlung des Unterrichts. Das erste Buch, welches auf Luthers Anregung den Namen Katechismus führt, ist eine katechetische Schrift des Nürnberger Reformators Althammer.[3])

Luther behielt in seinem Katechismus die schon im Mittelalter beliebte dialogische Frageform des Tauferamens (und Beichtstuhls) bei, weil nach der Vorrede sein Zweck war, daß jeder Hausvater mit dem Katechismus in der Hand seine Kinder und sein Gesinde über die Christenlehre verhöre. In sachlicher Hinsicht brachte Luther auch nicht gerade neue Stoffe hinzu, aber er grenzte dieselben schärfer und zweckmäßiger ab. Im Mittelalter war dem verfolgten Zweck des Glaubensexamens gemäß zur Trilogie des Apostolikums die Trilogie der Gnadenmittel[4]) und im Interesse des Beichtskrutiniums der Dekalog hinzugefügt. Dies Material benutzte Luther nun so, daß mit demselben, der von ihm erlangten Heilserkenntnis entsprechend, die Grundbegriffe der christlichen Heilslehre im Gesetz und Evangelium vor allen dargeboten wurden, um dann erst die Mittel, durch welche der heilige Geist dauernd wirkt, im Katechismus folgen zu lassen. Moses, Christus und der heilige Geist bilden das trilogische Schema, welches Luther in glücklichstem Anschluß an die Grundzüge des heilsökonomischen Welterziehungsplanes Gottes seinem Unterricht im Christentum zu Grunde legt.

Das Bedürfnis eines Unterrichts, wie Luther ihn sich dachte, hatte ihm die kursächsische Visitation des Jahres 1528 vollends

---

[1]) Im Mittelalter wurde bei der Taufe vom catecismus Glaubensexamen neben dem exorcismus gesprochen.

[2]) Die Waldenser nannten ein solches Buch interrogationes memores, die Böhmischen Brüder Interrogatorium, Luther selber praeceptorium oder Betbüchlein.

[3]) Vgl. Kolde, Althammer 1895. S. 77 ff.

[4]) de sacramentis. Vgl. Melanchthon, catechismus puerilis. C. R. XXIII. p. 117 ss.

klar gemacht. Nur weil Agrikolas Kinderbuch, das er, von Luther mit der Ausarbeitung eines Katechismus für Knaben betraut, verfaßt hatte,[1]) und Brenz'[2]) Katechismus Luthern nicht genügte, gab dieser sich selber an die Bearbeitung eines Katechismus für die rohen Bauern. Zuerst brachte seine niemals müde Feder den Großen Katechismus hervor, in welchem er aber nur hier und da Anleitung zum Fragestellen bietet. Derselbe ist im Grunde eine Bearbeitung von Predigten aus dem Jahre 1528 nach eignen Notizen Luthers und anderer wie Roerer.[3]) Aber dieser zuerst herausgegebene Katechismus wuchs, wie Luther bald erkannte, zu einem zu großen Umfange an, und entbehrte dazu in zu hohem Maße der dialogischen Anlage. Deshalb bestimmte Luther diesen, später um seiner Ausführlichkeit willen „der große“ genannten, Katechismus für die Pfarrherrn.[4]) Er wird im Anfang des Jahres 1529 zuerst erwähnt. Ihm folgte bald ein ebenfalls in fünf Hauptstücken abgefaßtes Encheiridion mit Morgen- und Abendsegen, Tischgebeten und Haustafel als Beilagen.[5]) Noch während der Arbeit am großen Katechismus erschienen die ersten drei Hauptstücke in Plakatform, und später im März 1529 das vierte und fünfte Hauptstück ebenso; erst im Mai dieses Jahres wurde der kleine Katechismus in Buchform versendet. Die Grundlage für die zahllosen späteren Ausgaben ist freilich erst die dritte

---

[1]) Vgl. Köstlin, Martin Luther II. S. 615; Kawerau, Th. R.-E.[3] S. 250: Elementa pietatis; Agrikola hatte denselben 1527 auch „Hundert und dreißig gemeine Fragstücke für die jungen Kinder in der Teutschen Meydlein-Schule zu Eyßleben“ beigegeben.

[2]) Brenz hatte 1527—1528 „Fragstücke des christlichen Glaubens für die Jugend zu Schwäbisch-Hall“ herausgegeben, und zwar auch in doppelter Form; der Catech. minor enthält Fragen an die Kinder über Glauben, Gebote, Vater Unser, Nachtmahl, der Cat. maj. die Auslegung zur Belehrung für Erwachsene. Bei Herausgabe seines großen Katechismus (1535) erklärt Brenz selber, in jenen kleineren katechetischen Schriften nicht mehr alles billigen zu können.

[3]) Buchwald, Die Entstehung der Katechismen Luthers und die Grundlage des großen Katechismus. Leipzig 1894.

[4]) Vorwort der 2. Ausgabe. 1529.

[5]) Enchiridion, Der kleine Katechismus für die gemeine Pfarherr und Prediger, gemehrt und gebessert. Luther, Wittenberg. Am Schluß findet sich die Bemerkung: Gedruckt in Wittenberg durch Nickel Schirlentz MDXXIX. Vgl. Th. Harnack (Prof. in Erlangen), Der Kleine Katechismus Dr. M. Luthers in seiner Urgestalt kritisch untersucht und herausgegeben. Stuttgart 1856.

Ausgabe desselben vom Jahre 1531 geworden, welche verbessert und vermehrt war. In ihr finden wir vor dem Abendmahl eine kurze Beichtform („Wie man die Einfältigen soll lern beichten?"), und zu den Beilagen sind das Trau- und das Taufbüchlein[1]) hinzugekommen.

Bei der Aufnahme der Katechismen ins Konkordienbuch wurden beide weggelassen. In vielen Landeskatechismen findet sich dagegen zwischen dem 4. und dem 5. Hauptstück eine Erklärung des Wesens und des Zwecks der Beichte unter dem Titel: „Vom Amt der Schlüssel". Dieselbe stammt nicht von Luther. Sie wird zuerst sechsunddreißig Jahre nach der ersten Ausgabe des Katechismus von Matthesius erwähnt, bald gar nicht gezählt, bald als 6. Hauptstück aufgeführt. Ihre weite Verbreitung verdankt sie allein dem anticalvinischen Zuge jener Zeit. Nur mit Unrecht ist sie Luther[2]) oder Brenz[3]) zugeschrieben; auch ist sie keine Arbeit des ersten Generalsuperintendenten von Pommern, Namens Knipstro.[4]) Vielmehr hat sie ihren Ursprung in den Nürnberg-Brandenburger Katechismuspredigten[5]) und ist von unbekannter Hand in den Kleinen Katechismus eingefügt.

Beide Katechismen Luthers sind in viele Sprachen übersetzt, selbst ins Syrische und Arabische. Die lateinische Übersetzung des Großen stammt von Obsopoeus,[6]) ist später von Selnecker, aber nicht glücklich, vielfach geändert; die ins Konkordienbuch auf-

---

1) Carpzov a. a. O. S. 981.

2) So zuletzt Hase, Proleg. zu seiner Ausgabe der Libr. Symb. eccl. evg. 1827.

3) Brenz unterschied allerdings bereits 1531 in einer von Obsopoeus besorgten Ausgabe seines Katechismus sechs Hauptstücke.

4) Knipstro legte zwar 1554 einer Greifswalder Synode ein 6. Hauptstück des Katechismus von Beichte und Schlüsseln des Himmelreichs vor; dessen Text lautete aber anders (vgl. Mohnicke, Das 6. Hauptstück des Katechismus. Stralsund 1830).

5) Vgl. Joh. Petreius, Catechismus oder Kinderpredig, wie die meiner gnädigen Herrn Markgraven zu Brandenburg &c. &c. Gebieten allenthalben gepredigt werden — — — in Schrift verfasset zur Predigt (übersetzt durch Justus Jonas Catech. pro pueris etc. Viteberg. 1539); vgl. Franke, Bibl. symb. pars II. Proleg. p. XXIV.

6) Nachdem schon Lonicer in Marburg eine lat. Übersetzung geliefert hatte, erschien 1529 Dr. M. Lutheri Theologi Catechismus lectu dignissimus latinus factus per Voric. Obsopoeum adj. gemini Catechismi Jo. Brentii eodem interprete Hagenovae.

genommene Übersetzung des Kleinen ist eine Arbeit Sauermanns.[1])

Beide Katechismen sind niemals offiziell recipiert, haben aber trotzdem die weiteste Verbreitung gefunden. Besonders der Kleine hat in der ganzen Kirche deutscher Reformation die tiefsten Wurzeln geschlagen, und ist in ihr zu einem wahren Volksbuch geworden. Schon die Konkordienformel bezeichnet ihn als Laienbibel, „darin alles begriffen ist, was in der heiligen Schrift weitläufig gehandelt und einem Christenmenschen zu seiner Seligkeit zu wissen vonnöten.“ [2]) Wer denselben im einzelnen wirklich durchdacht und durchgearbeitet hat, der wird nimmer urteilen, daß neben der innerlichen herzlichen Empfindung und Erfahrung der centralen Heilswahrheiten in ihm nicht die Möglichkeit gegeben sei, zu einer entfalteten christlichen Erkenntnis. Denn in ihm liegt eine Tiefe solcher verborgen, welche sich erst bei der eingehendsten Erwägung seiner Gedanken seinem Benutzer erschließt. Es ist möglich, daß Luther dieselben nicht überall bewußt hineingelegt hat; aber unwillkürlich hat sich Luthers reiches Glaubensleben in demselben einen so vollkommenen Ausdruck gegeben, daß es keine Willkür ist, aus seinem so sinnigen Wortlaut breitere Darlegungen der darin bezeugten Glaubenswahrheiten sozusagen auszuspinnen.[3]) Weil der Katechismus den von Gott geordneten Gang der Heilsgeschichte zum Schema der Unterweisung macht, so entbehrt er auch der systematischen Anlage nicht; in seiner sonstigen Systemlosigkeit liegt für ihn als Volksbuch einer seiner höchsten Vorzüge. Darum gerade ist er ebenso kindlich naiv wie tiefsinnig, so faßlich wie unergründlich, so einfach wie erhaben. Jeder, der sich in denselben tiefer einzudringen bemüht, wird hinter der leichten Schale einen Kern der Wahrheit finden, der nicht bloß dem Wissen der Weisen genug thut, sondern auch einen religiösen Halt für Zeiten bietet, in welchem allein die einfachste Wahrheit das Herz stärkt, kräftigt und erhält.[4]) Alle Verbesserungen, die im Lauf der Zeiten versucht sind, erwiesen sich stets nur als Verwässerungen.

---

[1]) Sauermanns (Kanonikus in Breslau) Übersetzung hat den Titel: Parvus Catechismus pro pueris in schola: Parve puer parvum hunc contemne libellum continet hic summi dogmata summa Dei Mart. Lutheri MDXXIX.

[2]) Müller, Libr. symb. S. 518.

[3]) Gegen Knocke, der dies gegen Ausnutzung des 3. Artikels zur Anknüpfung der lutherischen Heilsordnung geltend macht.

[4]) Vgl. Ranke, Deutsche Gesch. 4. A. II. S. 313.

§ 13. Die Augsburgische Konfession.

Den populär-didaktischen Bekenntnissen des Glaubens der deutschen Reformation, wie sie in den beiden Katechismen Luthers vorliegen, folgte in der Zeit eines knappen Jahres bereits eine ausführliche Bekenntnisschrift, welche geschichtlich wie rechtlich das Fundament der Kirche derselben geworden ist: die Augustana, nach welcher die Glieder dieser Kirche den Namen Augsburgische Konfessionsverwandte alsbald erhielten, und in der Sprache des öffentlichen Rechts lange Zeit behielten.

1. Ihre äußere Veranlassung lag in dem Wechsel der Stellung Kaiser Karls V. zum Papste wie zu den protestierenden Ständen des deutschen Reiches. Nach zeitweiliger Verstattung kirchlicher Neuerungen im Jahre 1526 hatte der Kaiser infolge erneuter Annäherung an den jeweiligen Papst Klemens VII. (1529—1534) zu Speier wieder die Herstellung des alten kirchlichen Zustandes gefordert (19. April 1529). Unter den Eindrücken des Bauernkrieges, dessen damalige Führer auf seiten der Reformation zu stehen schienen, war es ihm auch leicht gefallen die Zustimmung der meisten an sich schon zum Halten an der alten Kirche geneigten Fürsten und Stände zu gewinnen. Der Protest der unbedingten Anhänger der Sache Luthers gegen diese Forderung, wider ihr in Gottes Wort gebundenes Gewissen zu handeln, war vom Kaiser gar nicht beachtet. Gerade aber, als die Lage der seit diesem Speierer Reichstage vom Jahre 1529 als Protestanten bezeichneten Evangelischen recht bedenklich zu werden schien, indem der Kaiser in einem mit dem Papste geschlossenen Bündnisse sich willens erklärt hatte: sei es durch Güte, sei es durch Gewalt, dem Luthertum ein Ende zu machen, und im Frieden von Crespy (8. Aug. 1529) selbst Frankreich seine Bereitwilligkeit hatte versichern müssen, zur Unterdrückung der Ketzer mitzuwirken, — änderte sich die Lage urplötzlich. Wie von einem allmächtigen Zauber gebunden lenkte der Kaiser zu Bologna im Januar 1530 unmittelbar nach seiner Krönung zu einer friedlichen Aktion um. Es bleibt zweifelhaft, ob diese Wendung auf den Einfluß des Großkanzlers Merkurius Gattenara, der noch vor dem Augsburger Reichstage am 4. Juni 1530 zu Inspruck verstarb, zurückzuführen ist. Zum Staunen beider in Deutschland einander gegenüberstehenden Parteien erließ Karl V. unter dem 28. Januar 1530 eine Einladung zu einem

Reichstage in Augsburg für den 8. April desselben Jahres, welcher wie über den Türkenkrieg so über die Schließung der Religionshändel beraten sollte. Das Ausschreiben gebrauchte dabei die versöhnlichsten Ausdrücke, in der wohl vom päpstlichen Legaten Lorenzo Campeggi eingegebenen Absicht, durch solche Worte die weicheren Persönlichkeiten zu gewinnen, infolgedessen aber die hartnäckig Widerstrebenden um so leichter bestrafen zu können, und durch solche Spaltung der Gegner den endlichen Abschluß der Sache zu erleichtern.

Sofort nach dem Eingang der kaiserlichen Einladung forderte der Kurfürst von Sachsen auf den Rat seines Kanzlers Brück die Theologen auf, das zusammenzustellen und durch die Schrift zu begründen, wobei die evangelisch Gesonnenen im Glauben und in den Zeremonien beharren müßten, und mit dem Ergebnis nach Torgau zu kommen. Die Beratung der Wittenberger Theologen führte zur Abfassung eines uns erhaltenen Gutachtens,[1]) welches man in der Voraussetzung, daß es solche außerdem nicht gab, auch als die Torgauer Artikel bezeichnete. Weil dasselbe annehmen zu können glaubt, die Widersacher bekenneten selber, daß die Lehre der Evangelischen an ihr selbst recht sei, beschäftigt sich dasselbe nur mit etlichen Mißbräuchen, welche durch Menschenlehre und Satzungen eingeführt sind, in neun Artikeln, denen nur einer über den Wert menschlicher Lehr und Ordnung vorangestellt ist.

Auf der bald danach angetretenen Reise nach Augsburg hielt sich der Kurfürst vom 15. April ab in Koburg auf, bis das Heranziehen des Kaisers vom Süden her gemeldet wurde. Hier mußte der in der Reichsacht befindliche Luther, dem nicht einmal Nürnberg freies Geleit zusagen wollte, zurückgelassen werden. Daher wurde schon auf der Reise, als dem Kurfürsten noch vor dem Reichstage geraten wurde, dem Kaiser einen gründlichen Bericht über die Religionssache in lateinischer und deutscher Sprache zu überreichen, Melanchthon der Auftrag solchen abzufassen. Als man nun aber erfuhr, daß Dr. Eck schon im März auf Veranlassung der bayerischen Herzöge eine dem Kaiser gewidmete Schrift hatte ausgehen lassen, in der er Sätze Luthers, Melanch-

---

[1]) Vgl. Corp. Ref. XXVI. 171—182 und Kolde, Die Augsburger Konfession S. 128—139.

thons, Zwinglis, Karlstadts und der Wiedertäufer unterschiedslos zusammenstellte und verwarf,[1]) wurde der anfangs beabsichtigten Apologie die Form eines Bekenntnisses gegeben, da der Kaiser als zum Anhören langer Auseinandersetzungen nicht geneigt erachtet wurde. Man wollte in dieser Apologie darthun, daß in der evangelischen Lehre nichts sei, quod discrepat a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia romana, quatenus ex scriptoribus nota est. Tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus,[2]) wie man noch 1546 den Konsensus der Lehre der Confessio Augustana mit der katholischen Kirche behauptete.

Am 11. Mai wurde das wohlverwahrte Exemplar derselben, dem noch manches vom späteren Umfange, wie der 20. Artikel von Glauben und Werken, der 27. Artikel von dem Gelübde und der 28. von der Bischöfe Gewalt fehlte, an Luther nach Koburg zur Durchsicht übersandt.[3]) Wenn Luther dies Bekenntnis auch in seiner Antwort und sonst eine Leisetreterin genannt hat, so erklärte er doch gleich damals, daß es ihm fast wohlgefiel, und er nichts daran zu ändern wisse, und schrieb im gleichen Sinne 1532: „Der Katechismus, die Auslegung der zehn Gebote und die Augsburgische Konfession sind mein.“ Das Urteil ist um so berechtigter, als Melanchthon, genötigt die Lehre der protestierenden Stände vor der Darlegung der abzustellenden Mißbräuche zu bekunden, sich offenbar an die sogenannten Schwabacher Artikel gehalten hatte. Dies beweist schon die Übereinstimmung der die Lehre im Zusammenhang darlegenden 17 Artikel (vgl. später) der Augustana in ihrer Zahl mit der der Schwabacher.[4])

Allerdings hat Melanchthon, nachher an dieser Apologie und besonders an den Artikeln über die Mißbräuche noch fortwährend unter Beratung mit den Theologen anderer Reichsstände gefeilt. Auch sind der Prolog und Epilog von dem alten, in den reichs-

---

[1]) Sie umfaßte 404 Artikel, und ihre für den Kaiser gefertigte Abschrift war von einem gallenbittern Brief über die Protestanten an Karl V. begleitet. Vgl. Plitt, Einl. in die August. 1867. I. S. 527 f.

[2]) Corp. Ref. XXVI. S. 290.

[3]) Ebd. II. S. 42. 45. 47. 60.

[4]) Vgl. diese bei Kolde a. a. O. S. 123—127 und Luthers WW. E. A.² XXIV. 334 ff. Diese waren im wesentlichen eine Bearbeitung der 15 Marburger Art.; Luther hatte sie auf dem Rückwege von Marburg zu Schleiz als Grundlage eines Bündnisses der im Glauben einigen Stände, das in Schwabach beraten werden sollte, gefertigt.

ständischen Formen gewandten Kanzler Dr. Brück bearbeitet, und nun von Just. Jonas ins Lateinische übertragen. Dieses Zusammenwirken vieler Kräfte bei der Ausarbeitung der Augustana giebt aber kein Recht, dieselbe eine Bekenntnisschrift zu schelten, in welcher die Staatskunst der Juristen, und die Sophistik der Theologen die evangelische Heilslehre mit der römischen Scholastik zusammengequält habe.[1]) Wenn sie sachlich, und nicht allein in Bezug auf die Gegensätze, manches milde und zurückhaltend ausgedrückt hätte, so würde Luther nie über sie haben urteilen können: Satanas .... bene sapit, apologiam vestram Leisetreterin dissimulasse articulos de purgatorio, de sanctorum cultu et maxima de antichristo papa,[2]) womit er allen derartigen Vorwürfen von vornherein den Boden entzogen hat. Melanchthons in der Apol. C. A.[3]) selbst eingestandene Art und Weise, geflissentlich von christlicher Lehre nach gewöhnlicher Weise zu reden und zu handeln, damit man mit der Zeit desto leichtlicher zusammenrücken und sich vergleichen könne, hat der Augustana nicht ihren Wert als confessio plene pulcherrima nach Luthers Ausdruck genommen. Die Augustana wurde von Melanchthon gleichzeitig in lateinischer und deutscher Sprache bearbeitet, wenn auch das in letzterer ein wenig früher fertig wurde.

An der Bekundung des evangelischen Glaubens in dieser dem Kaiser zu überreichenden Apologie, hatten bereits am Tage vor dessen Einzug in Augsburg, dem 16. Juni, der Markgraf Georg von Brandenburg und die ihm benachbarte Reichsstadt Nürnberg teilzunehmen begehrt. Die bei der Eröffnung des Reichstags erfolgende Weisung an alle Dissentierenden bis zum Freitag den 24. Juni eine Darlegung ihrer Beschwerden und Meinungen in lateinischer und deutscher Sprache abzugeben, führte am 23. zu einer Vereinigung. Die Fürsten übernahmen selber nun die Vertretung ihres Glaubens vor Kaiser und Reich. Das fertiggestellte Bekenntnis wurde außer von dem Kurfürsten von Sachsen, vom Markgraf von Brandenburg, dem Herzog Ernst von Lüneburg, und dem Landgraf Philipp von Hessen, dem Fürsten Wolfgang

---

[1]) So nach Benders Vorgang K. Müller (Breslau) Preuß. Jahrbb. 1889. S. 221.

[2]) Luther im Brief vom 21. Juli 1530. De W. 4, 110. Corp. Ref. XXVI. 222.

[3]) Müller, Libr. symb. S. 75.

von Anhalt und den beiden Reichsstädten Nürnberg und Reutlingen unterzeichnet; das lateinische Exemplar erhielt auch die Unterschriften des Herzogs Joh. Friedrich von Sachsen und des Herzogs Franz von Lüneburg.

Als dann am 24. Juni durch die Verhandlung der südwestdeutschen Landschaften über die Türkennot die Zeit fortgenommen war und bloß schriftliche Übergabe verlangt wurde, ließen sich die evangelischen Fürsten darauf nicht ein. Sie setzten zu ihrer Freude es durch, daß für Sonnabend den 25. Juni, wenn auch nur in dem kleinen Raume des Kapitelsaales des bischöflichen Palastes, nachmittags 3 Uhr die Verlesung ihres Bekenntnisses, und zwar in deutscher Sprache, angesetzt wurde.

Sie erfolgte durch die Kanzler Brück und Beyer; letzterer verlas sie mit lauter, noch auf dem Hofe verständlicher Stimme. Durch solche Verlesung des Bekenntnisses in deutscher Sprache wurden, zumal da sie bei offenen Fenstern und einer vor dieser harrenden Volksmenge erfolgte, von vornherein die beliebten Mißdeutungen für die weitesten Kreise abgewehrt. Das lateinische Exemplar nahm der Kaiser nach der Verlesung an sich, während das deutsche dem Reichskanzler, dem Erbischof von Mainz, übergeben wurde.

2. Die Bedeutung dieses Aktes nach allen Seiten liegt auf der Hand.

Wie hatte sich vor allem seit dem neun Jahr zuvor vom Kaiser abgehaltenen Reichstage zu Worms die Lage verändert! — Damals war nur ein einzelner Mönch aufgestanden und hatte sich für seine Person aus der Tiefe seines Glaubenslebens den Irrtümern und Verdrehungen Roms widersetzt, und im Vollgefühle seines göttlichen Rechtes der Ausstoßung aus der mittelalterlichen Kirche nicht widerstrebt. Jetzt erschien vor Kaiser und Reich eine Reihe deutscher Reichsstände, die sich von dieser Kirche losgesagt, und sich zum Bekenntnis des von Luther gepredigten und gelehrten reinen Evangeliums vereinigt hatten, um für sich als eine neue Kirchengemeinschaft Anerkennung und Duldung im Reiche zu verlangen. Es war ein Triumph der neuverkündigten Wahrheit, daß die Vertreter der neuen Lehre trotz aller Agitationen, der Stärkung des altkirchlichen Bewußtseins infolge des unseligen Bauernkrieges, und der bereits erfolgten Gruppierung der Gegner um den Kaiser, durch öffentliche Verlesung den Gehalt ihres

Glaubens für alle hatten bekunden können. War auch der Druck und die Verbreitung des Bekenntnisses für die Dauer des Augsburger Reichstages vom Kaiser untersagt, so konnte doch nichts den tiefen Eindruck des bekannten lauteren Schriftglaubens verwischen. Von der darüber in den Evangelischen obwaltenden Genugthuung geben selbst Luthers Briefe in jener Zeit Zeugnis.[1])

Den inneren Wert der Augustana kann es nicht beeinträchtigen, daß sie bestrebt ist darzuthun, die lutherische Lehre führe keine neue Doktrin in die christliche Kirche ein, sondern sei nur bemüht die alte, unverfälschte Wahrheit der Kirchenlehre herauszustellen, und daß sie deshalb einerseits die Übereinstimmung mit den altkirchlichen Symbolen herauskehrt, und andererseits im Gegensatz zu Ecks Verdrehungen und Vereinerleiungen den Unterschied der eigenen Lehre von der der täuferischen Freigeister, Sakramentierer, wie auch der Schweizer, ins Licht stellt. Hierdurch ist dies Augsburgische Bekenntnis zum Dokument dafür geworden, daß die Kirche der deutschen Reformation keine kirchliche Revolution wollte noch solche war, sondern die Kirchenspaltung dadurch hervorgerufen wurde, daß die Gegner bei den zwischeneingekommenen Irrtümern des Mittelalters beharrten, und den Fortschritt der Kirche in schriftgemäßer Erkenntnis nicht wollten. Dasselbe steht als der erste durchgeführte Ausdruck des reformatorischen Glaubens da. Wiewohl es in ihrer ganzen Fassung Melanchthons Werk ist, so trägt es dennoch keinen spezifisch melanchthonischen Typus.[2]) Denn der in Koburg zurückgebliebene Luther war trotzdem die Seele der in Augsburg verhandelnden Evangelischen; er würde niemals in der hervorgehobenen Weise dem Resultat der Augsburger Verhandlungen zugestimmt und es für sich in Anspruch genommen haben, falls in ihm noch heute bemerkbare Abweichungen von seiner Lehre vorlägen. Mag Melanchthon ihr Verfasser sein, Luther bleibt dennoch der Vater der Augustana von 1530.[3])

Formell trägt dieselbe das Muttermal ihrer Entstehung deut-

---

[1]) Er schrieb an Kordatus (De W., Briefe Luthers 4, 71) über die Augustana: Mihi vehementer placet, vixisse in hanc horam, qua Christus per tot confessores in tanto consessu publico est praedicatus confessione plene pulcherrima.

[2]) Wie Heppe (Konfessionelle Entwickelung 1855 S. 52 f.) einst behauptete.

[3]) Vgl. G. Plitt in der Theol. R.-E.² I. S. 774 und Kolde 3. Aufl. II. S. 247.

lich an sich. Außer dem für die Symbolik minder ins Gewicht fallenden Prolog und Epilog zerfällt sie in zwei Teile. Den ersten bilden die Lehrartikel, deren ersten siebzehn nur eine Überarbeitung der sogenannten Schwabacher (Marburger) Artikel sind, und sozusagen ein Lehrganzes darstellen. Die übrigen vier (Art. 18—21) verbreiten sich noch über vier Lehrpunkte (den freien Willen, die Ursach der Sünden, den Glauben und die Werke, die Anrufung der Heiligen), betreffs deren den Evangelischen vornehmlich Vorwürfe gemacht waren. Der zweite Teil bespricht hingegen in sieben Artikeln (22—28) die abusus mutati: Austeilung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt, Priesterweihe, Messe, Abschaffung der Ohrenbeichte, Fastenordnung, Mönchsgelübde und bischöfliche Gewalt, indem, wie der Epilog hervorhebt, nur der schreiendsten Mißbräuche im Bekenntnis gedacht ist. Diese Artikel beruhen zumeist auf den Torgauer Artikeln, während allein deren IX. de invocatione Sanctorum unter die Lehrartikel der Augustana (Art. 21) aufgenommen ist.

Auf die vielen nichttheologischen Zuhörer bei der ersten Verlesung des Bekenntnisses, welche für ein tieferes Verständnis der theologischen Fragen nicht zugänglich waren, ist dessen Darstellung in allen Artikeln berechnet. Gerade die ersten siebzehn Lehrartikel sind vor allem kurz, klar, bestimmt und faßlich gehalten. Bei den letzten sieben über die Mißbräuche war eine größere Ausführlichkeit geboten, weil es in betreff dieser darauf ankam, in weiten Kreisen vorhandene Mißverständnisse aufzuhellen. Der Eindruck, welchen die Ablegung dieses langsam entstandenen, von vielen beratenen, offenen Bekenntnisses auf alle machte, bewies, daß es ein gelungener Wurf ist. Aus dieser Art ihrer Entstehung ergab sich auch das Ansehen der Augustana bei der eigenen Partei von selber. Darum wurden alsbald auf Grund derselben als einer öffentlichen Urkunde theologische Verhandlungen geführt, Kolloquien mit Gegnern gehalten, und Friedensschlüsse getroffen. Auf sie begründeten sich schon in der nächsten Zeit eine Reihe von Landeskirchen. Der Schmalkaldener Tag verpflichtete 1533 alle neu aufzunehmenden Landesglieder dazu, das Wort Gottes und die reine Lehre unserer Konfession gleichförmig lehren und predigen zu lassen.[1])

---

[1]) K. Müller (Breslau) Preuß. Jahrbb. XVII. S. 124 ff.

3. Ausgaben des Textes. Das unerwartete Verlangen des Kaisers, ihm bereits am 24. Juni die Rechtfertigungsschrift einzureichen, und die erst am Tage zuvor unter den Ständen zustandegekommene Vereinigung hatten es unmöglich gemacht, von den für den Kaiser zuletzt fertiggestellten Exemplaren des Bekenntnisses genaue Abschriften zu nehmen. Allen Abschriften, welche von einzelnen Vertretern von Reichsständen bereits zuvor genommen waren, fehlte die letzte Feile, und bieten auf solche begründete Ausgaben nur einen ungenauen Text. Zwar ist der Wortlaut der dem Kaiser übergebenen Exemplare bei deren völligem Verschwundensein überhaupt nicht feststellbar. Die höchste Bedeutung hat die im Frühjahr 1531 von Melanchthon selber besorgte editio princeps,[1]) welche ebenso den lateinischen wie den deutschen Text, und zwar der Augustana und der Apologie jedesmal hintereinander enthielt. Wenn auch bei dieser Melanchthons stetig bessernde Hand an dem ursprünglichen Text thätig gewesen sein wird, so werden sich diese Abänderungen doch nur auf Verdeutlichungen, wie z. B. die Übersetzung von justificare durch „gerecht schätzen", welches sich in den auf Grund von Abschriften anderer besorgter Ausgaben nicht findet, nicht aber auf sachliche Abweichungen erstreckt haben, weil dies schon die Klugheit gegenüber den Konfutatoren verbot.[2]) Jener ältesten Ausgabe Melanchthons folgten noch im Jahre 1531 eine Oktavausgabe des lateinischen Textes beider Bekenntnisse,[3]) und im Jahre 1533 eine solche des deutschen Textes derselben, welche jedoch schon bedeutende Abweichungen in der Augustana vom Text

---

[1]) Confessio Fidei exhibita invectiss. Imp. Carolo V. Caesari Aug. in Com. Augustae An. MDXXX. Addita est Apologia Confessionis. Beide deutsch und lateinisch. Ps. 119 etc. Wittebergae MDXXX. 4. Am Schluß der Apologie: Impressum per Georgium Rhau MDXXXI. Die Verschiedenheit der beiden letzten Jahreszahlen weist auf den Unterschied des Beginns und der Beendigung des Drucks hin, der wohl schon im November 1530 begonnen hatte, aber der, wie die verschiedentliche Bogensignatur erkennen läßt, durch eine sich vernotwendigende Kassierung etlicher Bogen der Apologie (i—o) so lange verzögert wurde. Daß der erste deutsche Druck der Augustana (Bog. a—g) vielleicht schon etlichen verabfolgt war, ist möglich, aber nicht nachweisbar.

[2]) Gegen Kolde, Die Augsb. Konf. 1896. S. 11 und Bossert, Theol. Littbl. 1897. S. 17.

[3]) Diese neben jener Quartausgabe noch bedeutsame Oktavausgabe hat einen fast ganz gleichlautenden Text. Nur in der Apologie sind leichter bemerkbare Abänderungen vorgenommen.

der editio princeps zeigt.[1]) Am deutschen Text hat Melanchthon seitdem nicht mehr geändert. Betreffs des lateinischen geschah dies in eingreifendster Weise in der Ausgabe der lateinischen Augustana vom Jahre 1540, welche deshalb den Namen der Variata erhalten hat.[2]) Letztere ist fast zweimal so umfänglich wie die erste Gestalt. Unter den nicht unbedeutsamen sachlichen Verschiedenheiten nimmt die des X. Artikels die vornehmste Stelle ein. Die Annäherung des Ausdrucks an die Worte der Wittenberger Konkordia vom Jahre 1536 sollte offenbar der Auffassung der Oberländer im Bekenntnis Raum schaffen. Den Schaden brachten diese sachlichen Abänderungen aber, daß schon Eck auf dem Reichstage von Worms 1541 und beim Kolloquium zu Regensburg wie später die Jesuiten davon Anlaß zu dem scheinbaren Vorwurfe steter Glaubensveränderung und zu der Behauptung nahmen, der den Augsburgischen Konfessions-Verwandten 1532 gewährte Rechtsbestand passe auf die Evangelischen der späteren Zeit nicht mehr. Um dergleichen staatsrechtlichen Folgerungen den Boden zu entziehen, hat der Fürstentag von Naumburg im Jahre 1561 die Ausgabe des Jahres 1531 neu unterzeichnet, und die spätere Ausgabe nur, weil sie die menschlichen Traditionen noch schärfer zurückwiesen, mitanerkannt. Wenn nun auch in manche landeskirchliche Corpora doctrinae (vgl. S. 98) lokupletierte Ausgaben der C. A. ihres vollständigeren Ausdrucks halber Aufnahme gefunden haben, so ist doch niemals eine andere Ausgabe als die vom Jahre 1531 als die richtige und rechtsverbindliche angesehen worden. In Wahrheit haben alle späteren Erweiterungen den ursprünglichen Ausdruck nur überall der Präzision beraubt, und ist dazu, jene vorzuziehen, gar kein Anlaß, weil die

---

[1]) Diese Ausgabe hat den Titel: Konfessio odder Bekanntnus des Glaubens etlicher Fürsten und Stedte. Vberantwort Keiserlicher Majestät auff dem Reichstag gehalten, zu Augsburg, Anno MDXXX. Apologia der Konfessio mit vleis emendiret. Auf dem Titel der letzteren ist bemerkt: Apologie der Konfession aus dem Latein verdeudschet durch D. Justum Jonam. Witeberg MDXXXIII.

[2]) Der Titel dieser Ausgabe lautet: Confessio Fidei exhibita etc. addita est Apologia diligenter recognita 1540. Am Schluß: Viteberg. per Geo. Rhau MDXL. 4. Diese Ausgabe ist fast nur noch in der Harmoniae confessionum fidei etc. Genevae 1581 und im Corpus Confessionum fidei 1612 und 1654 herausgegeben. Eine noch spätere abgeänderte Ausgabe von 1542 hat mehrere Abdrücke erlebt, ist auch ins Corpus Philippicum 1560 aufgenommen. Vgl. Kolde, Augsb. Konf. S. 170 ff.

andern Symbole genugsame Mittel bieten, den Sinn des präzisen Ausdrucks zu ermitteln. Wo aber Lehrverschiedenheiten vorzuliegen scheinen, ist, sofern man den Sinn des reformatorischen Bekenntnisses erkennen will, der jüngere Text stets nach dem älteren zu deuten, da Melanchthons Theologie nicht von Wandlungen frei geblieben ist.

In das Konkordienbuch wurde, wie schon in mehrere frühere Corpora doctrinae (Julium 1576 und Thuringicum 1570) der lateinische Text von Melanchthons Quartausgabe aufgenommen (2. Ausgabe 1584). Der deutsche Text des Konkordienbuches ist leider nur ein Abdruck der Kollation der Mainzer Reichsarchiv-Abschrift der Augustana. Bis auf Webers Kritische Geschichte der Augsburgischen Konfession (Frankfurt 1783. 2. Teil) wurde dieses Archivexemplar für das Original gehalten und mehrfach kollationiert, während es doch nach seinen vielen Fehlern und Omissionen nicht das Original, sondern nur eine unzuverlässige Abschrift sein kann.

§ 14. Die Apologie des Augsburgischen Bekenntnisses.

Der Eindruck, welchen die Verlesung des Bekenntnisses der protestierenden Stände gemacht hatte, erheischte um so mehr eine Beantwortung desselben von seiten der römischen Mehrheit, als Melanchthons weitgehendes Entgegenkommen, das sich bis zum Versprechen der Rückkehr in die bischöfliche Gewalt verstieg, auf Luthers Ermahnungen hin von den Fürsten nicht gebilligt wurde. Die Widerlegung wurde, weil man alle Nationen in den Streit hineinzuziehen wünschte, zwanzig Theologen aus ihnen, unter denen neben Eck, Kochläus, W. Fabri und Wimpinna besonders zu nennen sind, übertragen.[1]) Unter dem Vorwande, die milde Ausdrucksweise der Augustana sei nicht ehrlich gemeint, und die evangelischen Fürsten wären von ihren Theologen getäuscht, lieferten die Theologen unter Verwendung von Ecks 400 Artikeln, und früheren Erklärungen Luthers wie Melanchthons eine umfangreiche Gegenschrift. Bei ihrer Übergabe am 12. Juli wurde sie indessen von

---

[1]) Der denselben erteilte Auftrag ging dahin, ut quidquid a fide catholica non dissentit, approbetur, contraria autem justis et sanctis argumentis modeste justae causae qualitatem reprobentur et explodantur. Ficker, Conf. pont. 1892. S. XIX. Corp. Ref. XXVI. S. 81.

den römisch gesonnenen Fürsten und dem Kaiser als unbrauchbar zurückgewiesen. Erst nach mehrfacher Umarbeitung und Verkürzung erhielt die Schrift eine klare, milde und würdige Form. In ihr trat der Kaiser zwar als defensor et advocatus ecclesiae catholicae et christianae auf, und ließ es selbst an Drohungen nicht fehlen, aber die vom Kardinallegaten Campeggi gewünschte Schärfe wurde doch vermieden, weil der Kaiser ebenso bei der Türkennot wie bei seinem Mangel an Rüstungen sich zum Einschreiten außer stande fand. Die von der römischen Partei als Responsio Augustanae Confessionis, von den Protestanten später als Confutatio pontificia bezeichnete, in der römischen Kirche aber geltungslose Schrift[1]) wurde am 3. August in einer Versammlung der Stände wie die Augustana verlesen, die Aushändigung einer Abschrift aber nur für den Fall in Aussicht gestellt, daß die Protestanten auf jede Widerlegung verzichten wollten. Hingegen wurde den Protestanten zugleich, weil sie nun als widerlegt angesehen wurden, zur Rückkehr nur bis zum 16. April 1531 Frist gegeben. Ein von Melanchthon auf Grund von Notizen des Kamerarius und anderer, die während der Verlesung der Konfutationsschrift gemacht worden waren, schnell hingeworfener Entwurf einer Apologie[2]) wurde vom Kaiser bei dem vorläufigen Reichstagsabschiede am 22. September nicht angenommen. Der schließliche Reichstagsabschied vom 19. November war noch drohender gehalten und bewies die volle Fruchtlosigkeit aller Verhandlungen. Schon vorher war die Hoffnung auf einen Ausgleich geschwunden, und diese Erkenntnis hatte die evangelischen Stände immer mehr zusammengeführt, so daß selbst Straßburg, das zu Augsburg in der sogenannten Tetrapolitana ein eigenes Glaubensbekenntnis dem Kaiser überreicht hatte, auf einem Schmalkaldener Konvent (21. bis 30. Dezember 1530) der Augustana beitrat. Dieser Verlauf der Dinge brachte auch Melanchthon von seiner weitgehenden Nachgiebigkeit zurück, und noch auf dem Rückwege von Augsburg begann er jenen Entwurf einer Verteidigungsschrift in lateinischer Sprache auszuarbeiten, was ihm bis zum Frühjahr 1531 gelang. Einer gründlichen Verteidigung in lateinischer Sprache bedurfte es, weil der Konfutationsschrift durch Heranziehung auch nichtdeutscher

---

[1]) Außer Ficker vgl. den Abdruck bei Kolde, a. a. O. S. 141—169.
[2]) Vgl. Corp. Ref. XXVII. S. 275 ff.

römischgesonnener Theologen eine internationale Bedeutung gegeben war. Die deutsche Bearbeitung derselben ist von Justus Jonas gefertigt[1]) und weicht von dem lateinischen Texte mannigfach ab. Beim Vergleich von Schweinfurt im Jahre 1536 wurden indes beide Texte, der kürzere lateinische und der ausführlichere deutsche, von den evangelischen Ständen gleicherweise unterschrieben, und haben deshalb beide Gestalten der Apologie den Charakter einer anerkannten Erläuterung der Confessio Augustana. Als Bekenntnisschrift wird die Apologie zuerst in der Pommerschen KO., einer Arbeit Bugenhagens, der Augustana als Norm für die Lehre (1535) beigesellt,[2]) während diese schon seit 1533 dem Promotionseide der Wittenberger theologischen Fakultät neben den ökumenischen Symbolen zu Grunde gelegt wurde.

Der Gang der Apologie war durch die Reihenfolge der Artikel der Confessio Augustana und durch den Gang der Confutatio pontificia völlig bedingt. Die in letzterer gebilligten Artikel werden von Melanchthon hier nur flüchtig berührt, wie Art. I de deo und III de Christo, oder ganz übergangen wie Art. V und VI, oder wie Art. VII und VIII im vierten der Apologie zusammengefaßt. Diese hat infolge davon eigentlich nur 14 Artikel, von welchen fast der umfänglichste (III) de dilectione et impletione legis mit einer höchst eingehenden responsio ad argumenta adversariorum ganz neu hinzugekommen ist. In den beiden ersten Ausgaben waren die Artikel nicht gezählt, und es ist deshalb zulässig, dieselben auch nur unter der Nummer des entsprechenden Artikels der Augustana aufzuführen.

Melanchthon ist in dieser Schrift ganz er selbst, und beweist hier seinen festen Standpunkt in der evangelischen Anschauung wie seine dialektische Gabe. Besonders glänzend sind die Ausführungen über die Rechtfertigung; in dieser kommen die Termini mit derselben bestimmten Klarheit und Schärfe zum Ausdruck wie bei Luther. Da Melanchthon nun selbst keine Hoffnung auf einen Ausgleich mehr hegen konnte, so ging er in der Apologie weiter als in der Augustana. Er wies hier nicht nur wie in letzterer auf die Übereinstimmung der reformatorischen Lehre mit der alt-

---

[1]) Vgl. S. 71. Anm. 5.

[2]) Vgl. Richter, KOO. I. S. 248, wo die Apologie gleich Teil 1 im Passus „Von der Leere“ erwähnt wird.

kirchlichen hin, sondern führte unter Abweisung der schwachen Gründe und der Entstellungen der Konfutationsschrift, und unter Beibringung des klaren und gewissen Schriftzeugnisses den Gegnern zu Gemüte, daß gerade sie mit ihrer Lehre die von der katholischen Kirche Abgefallenen seien. Über die Ausgaben der Apologie mußte schon bei der Augustana mit berichtet werden.

§ 15. Die Schmalkaldischen Artikel.

Unter den lutherischen Bekenntnisschriften tritt der Augsburgischen Konfession, welche inhaltlich von Luther als sein Eigentum anerkannt werden konnte, in den Schmalkaldischen Artikeln eine Confessio Lutheri im eigentlichsten Sinne zur Seite, die, wie es sich auch sonst geschichtlich mit ihr verhält, durch ihre Unterzeichnung von seiten vieler deutscher Theologen sofort bei ihrer Vorlage von höchster Bedeutung wurde.

Das stete Drängen des Kaisers auf das bereits zu Augsburg in Aussicht gestellte Konzil bewog den Papst Paul III. 1536 fürs nächste Jahr ein Konzil nach der italienischen Stadt Mantua zu berufen. Wiewohl nun der Kurfürst von Sachsen, weil ein solches vom Papst berufenes Konzil kein freies christliches war, dasselbe zu beschicken nicht für notwendig erachtete,[1]) bewogen seine Theologen und Juristen ihn dennoch für den Fall, daß die evangelischen Stände wie die anderen berufen würden, sich vorzubereiten. Während er nun einerseits den phantastischen Gedanken der Berufung eines deutschen Konzils durch die Wittenberger bei sich erwog, gab er doch Luther den Auftrag, bis zum Januar 1537 eine Schrift darüber zu verfassen, in welchen Artikeln seiner Lehre er selbst einst vor Gottes Gericht nicht zu weichen gedenke, und in welchen er um der christlichen Liebe willen etwas nachgeben könne.[2]) Erst nach wiederholter Aufforderung entwarf Luther die gewünschten Artikel mit schneller Hand, und legte sie den Wittenbergern zusammen mit Amsdorf und Agrikola vor.[3]) Nach nur wenig Ab-

---

[1]) Corp. Ref. III. 99.

[2]) Ebd. S. 140.

[3]) Vgl. die photographisch faksimilierte Niederschrift Luthers (nach Cod. Palatinus, Heidelberg 423), herausgegeben von Zangemeister, Heidelberg 1883, welche das in den älteren Drucken (vgl. Erl. A.[2] XXV. S. 168 ff.) sich nicht findende Motto zeigt:

änderungen in sprachlicher Hinsicht, wie nach Ausführung der Bibelcitate und der Einschaltung des Passus von Anrufung der Heiligen als Anhang zum Artikel von der Messe, wurde Luthers Entwurf von den genannten Theologen unterschrieben und am 3. Januar 1537 dem Kurfürsten eingesandt. Dieser freute sich der Übereinstimmung der Artikel mit der Augustana und des Umstandes, daß man von Melanchthons Gedanken einer möglichen Anerkennung der Superiorität des Papstes als einer neuen Fährlichkeit nichts wissen wollte.

Auf dem Schmalkaldener Konvent kam es nun zunächst freilich anders. Die dort am 9. Februar 1537 versammelten Stände hielten es nicht für klug und politisch, eventuell ein neues Bekenntnis zu übergeben. Man ließ die zahlreich mitgebrachten Theologen das Augsburgische Bekenntnis und dessen Apologie noch einmal übersehen, und die Verwerfung des zu Augsburg zu glimpflich behandelten Papsttums neu herausstreichen.[1]) Da Luther in Schmalkalden schwer erkrankte, fiel die Abfassung des bezüglichen Traktats de potestate et primatu papae wiederum Melanchthon zu.[2]) Unter dem Eindruck der antipäpstlichen Stimmung verfaßte dieser denselben nach seinem eigenen Ausdruck paulo quam soleo asperior. Mit der Unterschrift der versammelten Theologen wurde diese Arbeit Melanchthons allein zusammen mit der Augustana und der Apologie als Konfessionsurkunde den Ständen überantwortet, und von ihnen angenommen und unterzeichnet.[3])

Aber Luthers Artikel fielen darum in Schmalkalden nicht zu Boden, wenn auch die Straßburger Gesandten von denselben nur nebenbei als einer Privatsache Luthers ohne rechte Kenntnis der Vorgänge zu Schmalkalden sprechen. Bei Luthers Krankheit legte Bugenhagen den versammelten Theologen dessen Arbeit zur Unter-

---

His satis est doctrinae pro vita ecclesiae
Ceterum in politia et oeconomia
satis est legum, quibus nixemur.
Ut non sit opus praeter has
molestias fingere alias: quia morimur,
sufficit diei sit malitia sua.

1) Vgl. Kolde, Analecta Luther. S. 293.

2) Corp. Ref. III. 292.

3) Der Artikel über die Gewalt des Papstes hatte noch einen Anhang de potestate et jurisdictione episcoporum (Wesen des Bischofsamtes). Vgl. sonst Corp. Ref. III. 286.

schrift vor, und diese wurde nur von Buzer, Blarer, Lykosthenes und Dionysius Melander, welche sich als Abgeordnete dazu nicht befugt erachteten, verweigert. Dadurch wurde die Übereinstimmung der evangelischen Theologen bekundet. Je mehr die Artikel darnach bekannt wurden, sprach dieselbe sich um so mehr aus. Ohne jeden weiteren offiziellen Akt erlangten sie in den Landeskirchen, welche treu zu den beiden Bekenntnisschriften aus dem Jahre 1530 hielten, gleich Luthers Katechismen feste symbolische Geltung.[1]) Da sie aber keine Konfessionsurkunde des Schmalkaldischen Bundes sind, ist es ein formelles Unrecht, daß der von den Ständen offiziell unterzeichnete Traktat Melanchthons im Konkordienbuch nur als Anhang zu jenen aufgeführt wird. Luther gab seine Artikel — und wohl nicht in Unkenntnis mit den Schmalkaldener Beschlüssen — 1538 als eine offizielle Urkunde mit einer Vorrede und mehreren Zusätzen als Artikel, so da hätten aufs Konzilium zu Mantua, und, wo es würde sein, überantwortet werden von unsers Theils wegen. Und was wir annemen und geben kunnten oder nicht ꝛc.[2]) Den Namen „Schmalkaldische Artikel" erhielt diese Confessio Lutheri erst 1563 in den Streitigkeiten zwischen Wittenbergern und Weimaranern, während ihn zuvor andere zu Schmalkalden zu verschiedenen Zeiten vereinbarte Artikel, vornehmlich etliche im Jahre 1540 gestellte,[3]) getragen hatten.

Von Luther deutsch niedergeschrieben sind sie erst später von dem Dänen Petrus Generanus, einem späteren Konvertiten, (1541)[4]) und von Selnecker (1579)[5]) ins Lateinische übersetzt. Diese letztere etwas mattere Übersetzung hat ins Konkordienbuch Aufnahme gefunden, und bildet daher die offizielle lateinische Ausgabe.

Abgesehen von dem später hinzugefügten Vorworte, welches

---

[1]) Vgl. G. Plitt, de auctoritate artic. Smalcald. symbolica. Erlangen 1882.

[2]) Nach ihrem Schlusse ist sie „Gedruckt zu Wittemberg durch Hans Luft M. D. XXXVIII." 8 Bogen. Erl. A.² XXV. S. 163 ff.

[3]) Corp. Ref. III. 927.

[4]) Articuli a Reverendo D. Doctore Martino Luthero scripti anno 1538, ut Synodo Mantuanae, quae tunc indicta erat, proponerentur, qui recens in latinum sermonem translati sunt a Petro Generano 1541. Vitebergae.

[5]) Articuli, qui nostrae partis nomine exhibendi fuerant in Concilio Mantuae etc. scripti a. D. Martino Luthero et Smalcaldiae a. 1537 propositi et subscripti. Witeb. excud. Jo. Lufft 1579.

sich wider die mutwilligen Entstellungen seiner Lehre durch die Widersacher wie durch falsche Brüder wendet, zerfällt diese Schrift Luthers in drei Teile. Deren erster umfaßt die vier hohen Artikel von der göttlichen Majestät, über welche zwischen beiden Teilen kein Streit sei, weshalb nicht vonnöten sei, darüber weiter zu handeln. Der zweite Teil besteht 1) aus den Artikeln, so das Amt und Werk Jesu Christi, oder unsere Erlösung betreffen, also dem articulus stantis et cadentis ecclesiae, der davon handelt, daß wir ohn' unser Verdienst um des Erlösungswerkes Christi willen durch den Glauben gerecht werden, von dem man nichts nachgeben kann, woran sich 2) die Artikel von den schrecklichsten Greueln des Papsttums, der Messe mit allen ihren Konsequenzen, Fegefeuer, Seelenämtern, Wallfahrten, Bruderschaften, der Artikel von dem Recht des Gebrauchs der Klostergüter behufs Erziehung der Jugend und der Artikel vom Papsttum anschließen. — Der dritte Teil stellt dann noch Stücke zusammen, welche mögen mit Gelehrten, Vernünftigen oder unter uns mögen gehandelt werden, wiewohl der Papst und sein Reich derselben nicht viel achten. Sie betreffen die wichtigsten Punkte der Heilslehre: 1) Sünde, 2) Gesetz, 3) Buße im Gegensatz zur papistischen Buße, 4) die Mittel, durch welche das Amt des Evangeliums kräftig wird, 5) Taufe, 6) Sakrament des Altars, 7) die Schlüssel, 8) Beichte, 9) Bann, 10) Weihe und Vokation, 11) Priesterweihe, 12) die Kirche, 13) Rechtfertigung und gute Werke, 14) Klostergelübde, 15) die menschlichen Traditionen (Menschensatzungen). Für seine Person erklärt dabei Luther: „Auch dies sind Artikel, darauf ich stehen muß und stehen will bis in meinen Tod, ob Gott will. Und weiß darinne nichts zu ändern und nachzugeben. Will aber Jemand etwas nachgeben, das thue er auf sein Gewissen.“ [1])

Bei der dargethanen Sachlage kann die Aufnahme dieser Artikel in die landeskirchlichen Corpora doctrinae und das Konkordienbuch nicht auffällig erscheinen. Mit voller Berechtigung erklären dessen Zusammensteller: In ihnen werde „ermeldte Lehre Augsburgischer Konfession wiederholet, und etliche Artikel aus Gottes Wort weiter erkläret, auch daneben Ursach und Grund, warum man von papistischen Irrtümern und Abgöttereien abgetreten und mit denselben keine Gemeinschaft zu haben, sich auch

---

1) Erl. A.[2] XXV. S. 203.

über solchen mit dem Papst nicht zu vergleichen wisse noch gedenke, notdürftiglich angezeigt.“ [1]) Daß der Kurfürst August von Sachsen 1570 in der Geltendmachung der Schmalkaldischen Artikel eine Neuerung sah, beweist nur, daß derselbe auch dem Geist nach kein Sohn der Wittenberger Kurfürsten war, sondern auch geistig das Erbe Georgs und Moritz' von Sachsen angetreten hatte.

§ 16. Die Konkordienformel und das Konkordienbuch.

Gerade 50 Jahre nach der Aufstellung des ersten evangelischen Bekenntnisses kam in der Kirche der deutschen Reformation die Symbolbildung zu ihrem Abschluß. Am 25. Juni 1580 wurde zu Dresden das Konkordienbuch veröffentlicht. Dadurch wie auch durch die Reihenfolge der Artikel der Konkordienformel wurde bekundet, daß mit allen weiteren Lehrbestimmungen nur eine Auslegung der Augustana geboten werden solle.

Die Veranlassung zu dieser neuen Äußerung über den Glauben der Augsburgischen Konfessionsverwandten lag in der Entwickelung der Kirchen Deutschlands. Schon seit 1530 war es ersichtlich geworden, daß die deutsche Reformation nicht für die ganze abendländische Christenheit maßgebend werden sollte. Nicht bloß schloß sich seitdem ein Teil derselben auf antievangelischer Grundlage fester zusammen, sondern in der Schweiz trat auch eine anders gerichtete Opposition Rom und sogar in zwiefacher Gestalt entgegen und fand in den romanischen Ländern Verbreitung. Diese Entwickelung bedingte gleicherweise die Ausbildung einer selbständigen Kirchengestalt, in welcher ganz allein dem eignen Glaubensgrunde gemäß das Brauchbare unter den historisch überkommenen alten Gebräuchen ausgewählt werden konnte, wie auch eine innere Glaubensgewißheit, welche sogar eine Trennung von evangelisch Gesonnenen in strittigen Punkten zu ertragen und zu behaupten vermochte. Solchen Glaubensheroismus besaß Luther, aber nicht Melanchthon. Seinem von Natur milderen, humanistisch gebildeten und dialektischer Vermittelung zugänglichen Geiste wurde es ebenso schwer, liebgewordenen Gebräuchen um deren irreführender Anwendung willen zu entsagen (Adiaphoristische Streitigkeiten), als über altkirchliche weite Ausdrücke in durchgeführterer Lehrgestaltung hinauszugehen, wie denn Oekolampads Nachweis, daß viele

---

[1]) M. S. 570.

Kirchenväter Brot und Wein im Abendmahle mehr als Zeichen von Blut und Leib behandelten, den tiefsten Eindruck auf ihn machte. Dazu hatte seine humanistisch-philosophische Denkungsart ihn bereits seit des Erasmus Gegenschrift de libero arbitrio an Luthers Lehre vom geknechteten Willen irregemacht. Er war nicht imstande, die Entfaltung seiner Theologie vom Einfluß der philosophischen Weltanschauung freizumachen, so daß er zwar einerseits von der Klippe des Prädestinatianismus sich ganz fern hielt, aber andererseits auch zum Synergismus zu neigen begann. Das zeigte bereits die Augustana variata vom Jahre 1540, in welcher deutlich die Selbstthätigkeit der Menschen behufs der Heilswirksamkeit der Gnade ausgesprochen wird.[1]) Luthers imponierende Persönlichkeit mochte zwar in Melanchthon hinsichtlich der vollen Entfaltung seiner eigentümlichen Lehrpunkte manchmal ein gewisses Gefühl der Beengung hervorrufen, hatte aber noch vielmehr dem treuen Gehülfen zur Deckung gegen die Angriffe auf seine Lehrabweichungen gedient. Nach Luthers Tode 1546 wurde das anders. Der in vieler Hinsicht bereits zum praeceptor Germaniae gewordene Melanchthon wurde nun zum Wortführer der Kirche der deutschen Reformation. Seine Schwächen traten dabei ungehinderter hervor; seine Schüler unter seines Schwiegersohnes Peuzer Leitung kultivierten sogar, besonders seit seinem Tode im Jahre 1560, Melanchthons abweichende Lehrmeinungen vornehmlich, und gestalteten sie unter dem Firmenschilde eines echten Luthertums im Kurfürstentum Sachsen bis zum Jahre 1574 zum Kryptocalvinismus, den Kurfürsten täuschend, aus. Dies mußte unvermeidlich zu einer Reihe von Streitigkeiten mit den strengeren Lutheranern führen, welche zum Teil mit unchristlicher Gehässigkeit geführt wurden. Bei aller Verworrenheit des Kampfes durch menschliche Leidenschaften und Zufälligkeiten, ist in demselben doch ein durch die Sache selber bedingter innerer Fortschritt bemerkbar. Den Anfang machte die Wiederaufnahme des bereits 1537 durch Agrikola angefachten antinomistischen Streites durch Otto und Poach in Nordhausen im Jahre 1550 mit der Behauptung, daß das Gesetz nicht zur Buße wie auch nicht zum neuen Gehorsam führe, also nicht not-

---

[1]) Melanchthon lehrt dort im Art. XVIII.: Efficitur autem spriritualis justitia in nobis, cum adjuvamur a spiritu sancto. Porro spiritum sanctum concipimus, cum verbo Dei assentimur ut nos fide in terroribus consolemur, sicut Paulus docet Gal. 3, 22 etc. Kolde a. a. O. S. 179.

wendig sei, womit der usus legis paedagogicus et elenchticus abgeleugnet war. Sein Gegenstück, der majoristische Streit, wurde durch die Lehre Majors (in Wittenberg seit 1548), eines Schülers Melanchthons und Mitarbeiters am Leipziger Interim vom Jahre 1548, von einer necessitas bonorum operum ad retinendam vitam, und wie sein Schüler Menius sagte, et non amittendam salutem, wenn auch non in articulo justificationis, so doch in articulo novae obedientiae, herbeigeführt, in dem der Hauptgegner, der aus Naumburg vertriebene Amsdorf, Luthers ältester Freund, die Werke übertreibend sogar als noxia ad salutem bezeichnete. Fast noch zur selben Zeit erhoben sich von Königsberg aus, wo die beiden Wortführer wirkten, der osiandristische (1549—1561), und sein Widerspiel, der stankaristische Streit, bei welchem Osiander das Heil auf Christi göttliche Natur und die Mitteilung einer justitia essentialis beruhen ließ, Stankarus hingegen in einseitigstem Gegensatz Christum allein nach seiner menschlichen Natur Mittler sein lassen wollte infolge sabellianischer Anschauung von Gottes Natur und seiner gnostisierenden Auffassung von der Menschwerdung, welche er mit der Erscheinung des Geistes in der Gestalt der Taube zusammenstellte. Diesen Streitigkeiten gesellte sich ferner ein drittes Paar, der synergistische und der flacianische Streit von 1557 an zu. Jener begann, als Striegel in Jena sich weigerte, an der Abfassung des im Herzogtum Sachsen verfaßten Weimarschen Konfutationsbuchs sich zu beteiligen, für Melanchthons Lehre von der facultas applicandi se ad gratiam in homine sich öffentlich aussprach, und die Sünde nur als ein dem an den Magnet gestrichenen Lauchsaft (succo allii), der jenes Kraft lahm legt, ähnliches Accidens der menschlichen Natur bezeichnete. Der Gegensatz zu Striegel, mit welchem als Melanchthonianer er nicht harmonierte, führte Flacius zu der unvorsichtigen, nachdem sie aber einmal gethan, von ihm einseitig verfochtenen Behauptung, die Sünde sei die substantia formalis des gefallenen Menschen. Neben diesen theologischen Fehden ging seit 1572 noch der fast überall geführte Sakramentsstreit mit seinen Konsequenzen für die Christologie einher, und führte nach dem Erscheinen der Exegesis perspicua . . controversiae in coena domini den Sturz der philippistischen Gönner der Calvinischen Abendmahlslehre in Kursachsen durch den nun deren Wesen erkennenden Kurfürsten herbei. Bei dem fast gleichzeitigen Abscheiden der persönlich leidenschaft-

lichsten Vertreter des Luthertums war darnach der Boden für die Herstellung des wie von den Ständen so von den Theologen der deutsch-evangelischen Kirche ersehnten Friedens in dieser geebnet, der auch nach dem Ausscheiden einiger, zur reformierten Kirche sich wendenden, Länder durch die Konkordienformel herbeigeführt wurde.

Doch kam es zu deren Abfassung nur ganz allmählich. Über die seit 1548 aufgekommenen Irrungen hatte der Tübinger Propst und Kanzler Jakob Andreä († 1590) sechs Predigten gehalten, drucken lassen, und an Chemnitz und Chyträus versandt. In ihnen wollte er zeigen, wie sich ein einfältiger Pfarrer und gemeinchristlicher Laie, so dadurch (nämlich durch die Spaltungen seit 1548) geärgert sein worden, aus dem Katechismus darin schicken wolle. Weil hier von der allen bekannten Grundlage der Lehre aus eine Lehrentscheidung gegeben werden sollte, fanden die Predigten in Norddeutschland keine ungünstige Aufnahme. Weil aber die Form der Predigten zur Vollendung des Einigungswerkes nicht für geeignet gehalten wurde, so arbeitete Andreä auf den Rat von Chemnitz jene Predigten in die Schwäbische Konkordie (Liber Tubingensis) um 1574.[1]) Durch Einschaltung einiger aus einer Beratung mit den genannten niedersächsischen Theologen hervorgegangenen Ausführungen, besonders über das Abendmahl und den freien Willen, entstand aus derselben 1576 die Schwäbisch-sächsische Konkordie (Formula Suevica et Saxonica).[2]) Schon am 19. Januar desselben Jahres war zu Maulbronn eine auf Veranlassung des Kurfürsten August, des Henneberger Grafen Georg Ernst, des Herzogs Ludwig von Württemberg und des Markgrafen Karl von Baden vornehmlich durch Lukas Osiander bearbeitete Vereinigungsformel von württembergischen und hennebergischen Geistlichen unterschrieben (Maulbronner Formel).[3]) Nach deren Eingang berief der Kurfürst von Sachsen im Mai 1576 einen Konvent von sechzehn Theologen nach Torgau, der vom 28. Mai bis 7. Juni tagte. Zu den dort versammelten Theologen gehörten noch Nikolaus Selnecker, und die kurbrandenburgischen Theologen Andreas Muskulus und Christoph Körner aus Frankfurt a. O. Das aus diesen Verhandlungen

---

[1]) Zeitschr. für hist. Theol. XXXVI. S. 230 ff.

[2]) Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus III. Beilage S. 1—70.

[3]) Jahrbb. für Deutsche Theol. 1860, 640 ff.

hervorgegangene Torgauer Buch schwächte den Gegensatz gegen Melanchthon, welchen schon Andreä in der schwäbisch-sächsischen Formel zu stark fand, ab, und fügte einen Artikel betreffend die Höllenfahrt Christi mit Rücksicht auf die Lehre von Aepinus in Hamburg: Christus sei für uns zur Hölle gestiegen, daß er uns von der Hölle erlöse.[1]) Dadurch umfaßte das Buch zwölf Artikel. Auf die Umhersendung des Buches gingen 25 Zusendungen ein, während die reformierten Länder sogar unter Mitwirkung eines Gesandten der Königin Elisabeth von England durch einen Konvent zu Frankfurt a. M. im September 1577 der Vollendung des Vereinigungswerkes entgegenzuarbeiten suchten. Nach vorgängigen Beratungen von Selnecker, Andreä und Chemnitz wurde im Mai 1577 zu Kloster Bergen bei Magdeburg unter abermaliger Hinzuziehung von Chyträus, Muskulus und Körner die Schlußredaktion des neuen Bekenntnisses festgestellt. Während man die völlig ablehnenden Zensuren ganz beiseite ließ, welche teilweise dagegen protestierten, Luther und Melanchthon voneinander reißen zu wollen, suchte man die Mißverständnisse zu beseitigen. Am 28. Mai 1578 konnte man den Kurfürsten von Sachsen das Bergische Buch, oder die Solida Declaratio der Formula Concordiae vorlegen. Auf Wunsch des Landgrafen Wilhelm von Hessen war zuvor bereits von Andreä mit vollster sachlicher und formeller Beherrschung des Stoffs aus dem Torgauischen Buch ein kurzer summarischer Auszug der Artikel, so zwischen den Theologen Augsburgischer Konfession streitig gewesen, hergestellt. Dieser wurde zu Kloster Bergen auch sorgfältig von Artikel zu Artikel durchgegangen, approbiert, und als Epitome jener Solida Declaratio vorangestellt.

In beiden Teilen der Konkordienformel finden sich zwölf Artikel, welche allein im Umfang der Ausführungen voneinander abweichen, in ihrem Inhalte aber sich völlig decken. Die Artikel des summarischen Begriffs (epitome) stellen jedesmal die Hauptfrage in dem Streitfall (Status controversiae) voran, stellen dann die reine Lehr, Glaub und Bekenntnis (Affirmatio) dar, um zum Schluß die Verwerfung der falschen Gegenlehre (Negatio) folgen zu lassen. Die gründliche Erklärung (solida declaratio) der besprochenen Lehrartikel hingegen entwickelt die Lehren

---

[1]) Äpinus Komm. zum 16. Ps. Franckfurt 1544.

im Zusammenhange unter Anführung der dicta probantia aus der heiligen Schrift, und von Citaten aus den Kirchenvätern und den vorangegangenen Bekenntnisschriften. In beiden Teilen wird der Darstellung der streitigen Lehrfragen gleichmäßig eine Erklärung über den summarischen Begriff, Regel und Richtschnur, nach welchen alle Lehre geurteilt, und die Irrungen christlich entschieden werden sollen, vorangeschickt, während die solida declaratio allein mit einer Vorrede beginnt.

Weil die Konkordienformel nur eine Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel Augsburgischer Konfession sein will, ist die Reihenfolge ihrer Artikel denen der letzteren entsprechend geordnet. Es fielen aber, weil es sich um Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche handelt, selbstverständlich alle Artikel der Augustana aus, welche sich allein auf römische Irrlehren bezogen, oder innerhalb der lutherischen Kirche zu keinen Kontroversen Veranlassung gegeben hatten. Die bei Abfassung der Konkordienformel obwaltende Absicht der Versöhnung nötigte ohne Rücksicht auf manche Eiferer bei den Ausführungen alle Persönlichkeiten zu vermeiden, und allein die Irrlehren, nicht aber deren Urheber aufzuführen,[1]) so daß das Damnamus in der F. C.[2]) einen milderen Klang hat, als das der C. A., indem es bloß mit einem usuellen Terminus die Irrlehren zurückweisen will. Die Erörterung der Streitlehren folgt dabei in der Absicht, daß „die Wahrheit desto deutlicher und klärer behalten, und von allen Irrtümern unterschieden, und nicht unter gemeinen Worten etwas versteckt und verborgen möchte werden.“ [3])

Dem Gesagten gemäß ist die Reihenfolge der Artikel der F. C. diese:

1. Von der Erbsünde gegen Flacius.
2. Vom freien Willen gegen den Synergismus, — beide

---

[1]) Der Konvent der Lüneburger, Hamburger und Lübecker zu Mölln, wie Wigand und Heßhusius verlangten die Nennung und Verdammung der Gegner.

[2]) Dieser Sigla F. C. für die Konkordienformel (wie auch Epit. für die summarische Erklärung und S. D. für die Gründliche Wiederholung), C. A. für die Augsburg. Konf., Ap. für die Apologie, A. S. für die Schmalkald. Art., Cat. maj. und min. für die Katechismen werden wir uns fortan bedienen.

[3]) S. D. § 16. M. S. 572.

Artikel zur Erläuterung von C. A. art. II. und dessen Ergänzung in art. XVIII, XIX.

3. Von der Gerechtigkeit des Glaubens, wie Gott, gegen Osiander und Erasmus mit Beziehung auf C. A. art. IV.

4. Von guten Werken, gegen Majer und Amsdorf, entsprechend art. VI und XX der C. A.

5. Vom Gesetz und Evangelio.

6. Vom dritten Brauch des Gesetzes, — welche beiden Artikel, gegen den von Agrikola aufgebrachten Antinomismus besonders gerichtet, sich auf die Erläuterung der art. IV und VI der C. A. in art. XX beziehen.

7. Vom heiligen Abendmahl Christi gegen die Philippisten zur Erklärung von C. A. art. X.

8. Von der Person Christi, welcher Artikel (C. A. II) erst hier folgen konnte, weil die innerlutherische Kontroverse über die Abendmahlslehre allein zur Erörterung der Christologie Anlaß gegeben hatte, der Art. sich also auf art. X. der C. A. mitbezog.

9. Von der Höllenfahrt Christi, gegen Aepinus, welcher als Anhang zum vorigen betrachtet wird.

10. Von Kirchengebräuchen, so man Adiaphora oder Mitteldinge nennt, gegen die Adiaphoristen; er schließt sich an art. XXII bis XXVIII der C. A. an.

11. Von der ewigen Vorsehung und Wahl Gottes, welcher Artikel erst hier folgt, weil er nicht sowohl einen schon vorhandenen Zwiespalt beendigen, als künftigen Streitigkeiten, wie sie die immer stärkere Berührung mit den Kirchen der schweizerisch-romanischen Reformation als naheliegend erscheinen ließen.

12. Von andern Rotten und Sekten, so sich niemals zu der Augsburgischen Konfession bekannt, — in welchem nur deren abweichenden Irrtümer aufgezählt werden.[1])

Die F. C. ist ursprünglich deutsch bearbeitet, und bei Stellen, deren Sinn zweifelhaft ist, hat man sich deshalb an den deutschen

---

[1]) Ein von Andreä und Chemnitz allein und privatim gefertigter, sich auch in Müllers Ausgabe des Konkordienbuches (S. 731—760) findender, Catalogus testimoniorum cum scripturae tum purioris antiquitatis besonders über die Vereinigung der beiden Naturen Christi, entbehrt aller symbolischen Bedeutung.

Text zu halten. Erst der unter Chemnitz' Leitung hergestellte lateinische Text, welcher 1584 veröffentlicht wurde, hat gleiche Bedeutung mit dem deutschen erhalten.[1])

Da die Vorlegung des Bergischen Buches vor eine lutherische Synode der Einigkeit der Kirchen nicht förderlich erschien, übernahmen es die Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg Exemplare des Buches denjenigen Ständen zuzusenden, von welchen man Zustimmung und Unterzeichnung erwarten durfte. In einigen Ländern, in welchen der Philippismus nicht hatte eindringen können, stand Melanchthon noch im vollen Ansehen des praeceptor Germaniae da, so außer in Dänemark, in Holstein, Pommern und einem Teile Mecklenburgs. Diese Länder hielten deshalb mit ihrer Zustimmung zu der teilweis antimelanchthonischen Bekenntnisschrift zurück, ohne eigentlich zu dissentieren. In Zweibrücken, Anhalt und Bremen walteten bereits reformierte Tendenzen vor; für diese wurde die festere lutherische Haltung der F. C. Anlaß, sich der schweizerischen Reformation völlig zuzuwenden. Eine andere Reihe von Ländern, wie Cleve, Berg, Mark, Ravensberg, Österreich, Halberstadt und Osnabrück wurden durch ihre teilweis römisch gesonnenen Landesherrn von der Unterzeichnung zurückgehalten. Auch Schweden, welches z. Z. der Veröffentlichung der F. C. unter König Johann in der Gefahr des Rücktritts zum Papismus stand, nahm infolge dessen erst später durch das Konzil von Upsala 1593 und den Reichstag von Stockholm 1647 dieselbe an. Bei der Universität Königsberg, den Städten Danzig und Magdeburg, wie bei dem Fürstentum Braunschweig waren es nur sehr äußerliche und nichtige Gründe, die die Unterzeichnung verweigerten. Trotz dieser mißlichen Verhältnisse, welche der allgemeinen Annahme des Bergischen Buches im Wege standen, erhielt dieses doch noch im Laufe der Jahre 1577 und 1578 die Zustimmung und Unterzeichnung seitens 3 Kurfürsten (Sachsen, Rheinpfalz, Brandenburg), 20 Fürsten, 24 Grafen, 4 Freiherren, 35 Reichsstädten, und gegen 8000 im Lehramt Stehenden.

Als eine Reihe von Gegenschriften erschien, von denen die bedeutendsten die Admonitio Neostadensis aus der fürstlichen

---

[1]) Dieser war in der 1. Ausgabe des Konkordienbuchs eine Übersetzung von L. Osiander und in einer lateinischen Privatausgabe desselben von Selnecker (Concordia etc. Lips. MDLXXX.) eine solche von diesem vorausgegangen, welche beide indessen nicht genügten.

Pfalz am Rhein 1581 und das vom Markgrafen Ernst Friedrich von Baden-Durlach bei seinem Rücktritt von der F. C. veranlaßte sogenannte Staffortische Buch (Liber Staffurtiensis, Schloß Staffort MDXCIX) waren, verfaßten 1581 auf Veranlassung der drei die F. C. unterzeichnet habenden Kurfürsten, Chemnitz, Timotheus Kirchner und Selnecker eine das Erfurter Buch genannte Verteidigungsschrift. Zum selben Zweck erschien 1614, 1616 und 1622 im Gegensatz zu Hospinians Concordia discors (1607) Bernh. Huttens Concordia concors seu de origine et progressu Formulae Concordiae ecclesiae Augustanae Confessionis, welche durch die in ihm mitgeteilten Urkunden bei aller Einseitigkeit bedeutend bleibt.

Mit Unrecht wird noch immer die Haltung der F. C. verdächtigt, und ihr die Schuld des Risses im Protestantismus zugeschrieben.[1]) Der Melanchthonismus würde ebensowenig eine Brücke zwischen Luthertum und Calvinismus geworden sein, als er das Wesen einer angeblichen von 1526—1555 nachweisbaren altprotestantischen Kirche war.[2]) Er würde ohne die Reaktion der treuen Anhänger Luthers nur, wie das die Vorgänge in Kursachsen und in der Pfalz zeigen, Deutschland seiner eigenen Reformation entfremdet, und dem Calvinismus überall die Wege gebahnt haben. Nicht die Konkordienformel schlägt eine neue Bahn ein, sondern Melanchthons dogmatische Entwickelung zeigt seit 1530 ein mannigfaches Schwanken, und viele seiner Anhänger kultivierten nur seine Hinneigungen zu den Schweizern. Bei einem ähnlichen, den Kernpunkt der Lehre Luthers nicht fest im Auge behaltenden, Standpunkt kann man dazu kommen, die Entscheidungen der F. C. der Einseitigkeit anzuklagen. Hält man aber an Luthers Glaubenserkenntnis wirklich fest, so muß in der F. C. eine gemäßigte, umsichtige und reiflich erwogene Darlegung des von Luther eröffneten Verständnisses des Evangeliums gefunden werden.

---

[1]) So nach Plank, Geschichte der Prot. Lehrbegriffe VI. S. 569 ff., jüngst wieder Kawerau in der Fortsetzung von Möllers Kirchengesch III S. 268.

[2]) Dies der von Heppe in vielen Schriften, besonders in seiner Geschichte des deutschen Protestantismus von 1535—1581. 4 Bde. 1853—59, aber auch in Bekenntnisschriften der protest. Kirche Deutschlands. Kassel 1855, und die konfessionelle Entwickelung der altprotestantischen Kirche Deutschlands. Marburg 1854 vertretene Standpunkt.

Nach der Annahme der F. C. wurde sie mit den früher erschienenen Bekenntnissen der lutherischen Kirche zu einem neuen Corpus doctrinae in dem sog. Konkordienbuche zusammengefaßt. Durch dasselbe wurden früher entstandene landeskirchliche Corpora doctrinae nach und nach beseitigt.[1]) Das Konkordienbuch (Liber Concordiae) wurde zuerst durch den Kurfürsten August von Sachsen 1580 zu Dresden herausgegeben. Es enthält nicht bloß alle diejenigen Schriften, aus denen das von der lutherischen Kirche als solche öffentlich anerkannte Verständnis der in der heiligen Schrift enthaltenen Heilsverkündigung ersehen werden kann und muß, sondern bietet auch allen Gliedern der lutherischen Kirche, vom Täufling bis zum Theologen hinauf, in der Mannigfaltigkeit seiner Bekenntnisse, was ihrer Stellung angemessen ist und sie anspricht. Denn in ihm findet sich die evangelische Lehre in populär-didaktischer (Katechismen), in einfach assertorischer (Augustana), in apologetischer (Apologia), in polemischer (Artic. Smalcald.) und in wissenschaftlicher Darlegung (F. C.). Dasselbe umfaßte eben nur in der ganzen lutherischen Kirche oder ihrem überwiegenden Teile zur öffentlichen Anerkennung gelangte Schriften, nicht aber wie frühere Corpora doctrinae auch Privatschriften Luthers, oder Melanchthons Examen ordinandorum (1554) oder nur auf partikulare Veranlassung verfaßte Entwürfe von Bekenntnisschriften, wie die gelegentlich des Tridentinischen Konzils auf Befehl Moritz' von Sachsen ausgearbeitete Repetitio Confessionis Augustanae vom Jahre 1551.

---

[1]) Darunter war das älteste I. das Corpus doctrinae christianae Philippicum oder Misnicum, welches, weil es nur Schriften Melanchthons enthielt, den Widerspruch der treueren Anhänger Luthers hervorrief; es war zu Leipzig 1560 erschienen. Außerdem II. das Corpus Pomeranicum mit gleichem Inhalt wie jenes, vom Jahre 1561, dem aber 1564 eine Sammlung von Schriften Luthers (catech. uterque; art. Smalc.) beigefügt worden war, III. das Corpus Prutenicum, 1567, das nur C. A., Ap. und S. A. umfaßte, IV. das Corpus Thuringicum, das in strengem Gegensatze zum Corp. Misnic. Luthers Schriften bevorzugte, V. Corpus Brandenburgicum, Frankfurt a. O. 1572 sogar mit einem Auszug aus den andern Schriften Luthers, VI. Corpus Wilhelmicum Ulssen 1576 und VII. Corpus Julium Heinrichstadt 1576, mit ähnlichem Inhalt wie Nr. V.

4. Kapitel.

Die Bekenntnisse der reformierten Kirche.

§ 17. Die Mannigfaltigkeit der reformierten Bekenntnisse und deren vorcalvinische Anfänge.

Neben die deutsche Reformation, deren Nachwirkungen sowohl in Basel als in den romanischen Ländern anfangs ebenso wie in Deutschland, Italien und Skandinavien spürbar wurden, trat zunächst fast nur in Zürich und einigen Nachbarkantonen, eine von italienisch-romanischem Humanismus von Hause aus weit mehr als Luther vom Humanismus in Deutschland beeinflußte Reformation. Diese eigentümliche andere Grundrichtung ihrer Auffassung des Evangeliums brachte, weil sie dem Naturell romanischer Völker entsprach, ihre Verbreitung in diesen, unter Zurückdrängung der anfangs sich überall ausdehnenden deutschen Reformation mit sich. Weil man selbst in der Schweiz sich der inneren Abweichung zunächst nicht bewußt wurde — sogar Zwingli behauptet anfangs nur seine Selbständigkeit als Reformator — wurde von vornherein auf die Verschiedenheit kein Wert gelegt. Demgemäß sprach man überall nur von reformierten Kirchen im Gegensatz zur römisch-mittelalterlichen,[1]) und im Geburtslande der Reformation in Deutschland — denn die weltbewegenden Impulse gingen allein von Wittenberg und Luther aus, und führten allerorten die verwandten Geister erst zur öffentlichen Bekundung des von ihnen Erkannten — wußte man deshalb, zumal die Oberländer sich bald an die Confessio Augustana anschlossen, bloß von Ständen Augsburgischer Konfession, oder Augsburgischen Konfessionsverwandten. Der Name ecclesiae reformatae kommt anfangs allein im Plural vor, und weist darum sofort auf die landeskirchlich-partikularistische äußere Entstehungsweise der einzelnen Kirchen, nicht aber auf die dieselben einende Glaubensrichtung hin. Erst als die Kirchen, welche der Glaubensrichtung der deutschen Reformation sich dauernd anschlossen, ihre gemeinsame Richtung oder ihre Einigkeit in der einträchtlichen Predigt des Evangeliums nach

[1]) So heißt es noch in der F. C. von der Augustana, sie sei anno 30 . . . als ein allgemein Bekenntnis der reformierten Kirchen zu Augsburg übergeben (ut communis pie reformatarum ecclesiarum confessio). M. S. 569.

reinem Verstand und dem Wert gemäßer Sakraments-Verwaltung (C. A. art. X) im Laufe der Zeit nach deren specifischer Art zu bezeichnen gezwungen waren, ließen sie sich die von Luther selber verpönten,[1]) anfangs nur als Spottname im Munde der Papisten übliche Bezeichnung als Lutheraner und lutherische Kirche gefallen. Die Beibehaltung des Namens „reformierte Kirche" ist für die andern aus der Reformation hervorgegangenen Kirchengemeinschaften von vornherein bezeichnend. Nicht auf einen universaleren Charakter der sich so bezeichnenden Kirche weist das hin. Denn dann müßte sie, wie die Kirche deutscher Reformation in Deutschland, den Ostseeprovinzen, Skandinavien, Ungarn, und, wo sie sich sonst hin verpflanzte, wenn auch nicht durchweg im äußeren Sinne, doch in bekenntnismäßiger Weise ein Corpus evangelicum zu bilden imstande gewesen sein, und für sich eine gemeinsame sachliche Bezeichnung wie Augsburgische Konfessions-Verwandte gefunden haben. Darin wird vielmehr sofort ein seine Eigentümlichkeit selbst in kleinen, die Verfassung und Ähnliches betreffenden Dingen geltend machender Subjektivismus erkennbar, der sich auf kirchlichem Gebiete äußerlich als landeskirchlicher Partikularismus und Independentismus darstellt, aber sonst unter dem Vorwande, das Wort Gottes allein gelten lassen zu wollen, sein individuelles Verständnis desselben durchaus zur Geltung kommen lassen will. Sicherlich kamen dieser tief innerlich begründeten Neigung die politischen Verhältnisse, die eigene Souveränität der Kantone und Reichsstädte in der Schweiz, Belgien und Niederlanden, wie der in jedem der außerdeutschen Länder sich anders gestaltende Kampf wider die reformfeindliche Obrigkeit entgegen. Von so entscheidendem Einflusse, wie die ungeheure Mannigfaltigkeit der reformierten Bekenntnisse[2]) das darthut, würden diese äußeren Reize dazu aber nicht geworden sein, wenn keine Überschätzung der subjektiven Glaubenserkenntnis in ihrer Eigentümlichkeit bei den Begründern und

---

[1]) Vgl. Luthers W. W. Erl. A.[2] XXVIII. S. 366, und auch die deutsche Apologie (M. S. 213): Von der Erkenntnis Christi, vom Glauben, vom Trost der Gewissen können sie nichts predigen, sondern dieselbige selige Lehre, das liebe heilige Evangelium nennen sie Lutherisch.

[2]) Vgl. Niemeyer, Collectio confessionum in eccl. reformatis publicatarum 1840 (28 Bekenntnisse); Heppe, Die Bekenntnisse der reformierten Kirche Deutschlands, Elberfeld 1860 (14 Bekenntnisse), und Böckel, Die Bekenntnisse der ev.-ref. Kirche. 1847 (32 Bekenntnisse).

Gliedern der einzelnen reformierten Kirchengemeinschaften vorhanden gewesen wäre. Gerade das wird durch den bekenntnismäßigen Zusammenschluß der lutherischen Landeskirche Deutschlands erwiesen. Das Beiwort „reformiert" enthält demnach in keiner Weise einen Fingerzeig über die Glaubenseigentümlichkeit der so benannten Kirche. Die lutherische Kirche ist ebenso gut in Wahrheit reformiert wie sie katholisch ist, und die Inanspruchnahme dieser Epitheta läuft deshalb im Grunde auf eine unberechtigte Inanspruchnahme einer durchaus nicht den sich so nennenden Kirchen allein zukommenden Eigentümlichkeit hinaus.

Praktisch wurde diese große formelle Verschiedenheit der in den nichtlutherischen Kirchen zuerst geltenden Bekenntnisse dadurch gemildert, daß man später die Bekenntnisse anderer reformierten National- oder Stadtkirchen ausdrücklich neben dem selbst aufgestellten Symbol, namentlich bei der Verpflichtung der Geistlichen, namhaft machte, und dadurch die Reformierten anderer Länder als Glaubensgenossen anerkannte.[1]) Der von Salnar, Pastor zu Castres bei Nismes auf Veranlassung der französischen Nationalsynode zu Figeac (1579) gemachte Versuch, eine Harmonia confessionum fidei[2]) zustandezubringen, ist trotz der Billigung desselben durch die Nationalsynode zu Vitré (1583) nur ein Privatversuch geblieben, und stellt auch nur äußerlich zusammen, ohne die innere Übereinstimmung darzuthun. Das anfangs offenbare Auseinandergehen der von der deutschen Reformation sich sondernden reformierenden Landeskirchen wich zwar unter dem beherrschenden Einfluß des mächtigen Geistes Calvins während dessen Lebenszeit einer sachlich gleichartigen Haltung der in jener Periode zutagetretenden Bekenntnisse, zeigte sich aber nach seinem Tode wieder aufs neue in dem Unbekümmertsein der einen Nationalkirche um die Symbolbildung in der anderen.

Unter den reformierten Bekenntnissen ist deshalb eine dreifache

---

[1]) In Deutschland flüchteten sich, da bis zum Frieden von Osnabrück und Münster der Reichsstand an das Bekenntnis zur Augustana geknüpft war, die reformiert gesonnenen Reichsstände unter den weiten Mantel der C. A. variata von 1540. — Die Nichtmitanerkennung der Apologie bekundet aber überall, in welch lockerem Sinne das Mitbekenntnis der C. A. stets gemeint war.

[2]) Vgl. Salnar's Harmonia confessionum fidei, das einhellige Bekenntnis der reformierten Kirche aller Länder, herausgegeben von Pastor D. theol. Aug. Ebrard. Barmen 1887. Vgl. Einl. S. 10 f.

Schicht zu unterscheiden, welche wir getrennt voneinander, freilich nur in ihren namhaftesten Dokumenten, im folgenden vorführen.

Die ursprüngliche Mannigfaltigkeit der in ihnen anfangs obwaltenden Strömungen zeigt sich vor allem in den Bekenntnissen der vorcalvinischen Zeit:

Da Zwingli's Privatbekenntnisse: die Ad Carolum Rom. imperatorem fidei H. Zwinglii ratio vom Jahre 1530 und die inhaltlich mit der ersteren einstimmige, noch klarer gefaßte, Franz I. von Frankreich im Juli 1531 übersandte Fidei expositio nie und nirgends eine offizielle Bedeutung gewonnen haben, so ist das eigentlich älteste Bekenntnis aus der reformierten Kirche:

1. Die Confessio Tetrapolitana (oder Argentina und Suevica, auch wohl im Unterschiede von der Augustana als Fürstenbekenntnis das Städtebekenntnis genannt). Nach dem Zerschlagen der Verhandlungen mit den um den Kurfürsten von Sachsen gescharten Ständen, faßten im Auftrage der vier Städte Straßburg, Kostnitz, Memmingen und Lindau, Wolfgang Kapito Bucer und Hedio ein Bekenntnis in 23 breit angelegten Kapiteln ab. Nach seiner Überreichung am 11. Juli 1530 ließ es der Kaiser durch seine Theologen widerlegen. Sie verbirgt einerseits Kapitel 18 unter lutherisch klingenden Formeln die Zwingli'sche Grundanschauung vom Abendmahl, und ist andererseits hinsichtlich der abzuschaffenden Mißbräuche schroffer. Da die Städte sich später der Augustana anschlossen, verlor sie bald ihre spezifische Bedeutung.[1])

2. Die Baseler Konfession wurde auf Grund eines Privatbekenntnisses Oekolampads bald nach dessen Tode zwischen 1532 und 1534 mutmaßlich von Mykonius zusammengestellt, und blieb nach Unterzeichnung seitens aller städtischen Korporationen das „BEkanthnus unseres heiligen christlichen gloubens, wie es die kylch zu Basel haldt,“ [2]) bis in dieses Jahrhundert. Da Mühlhausen i. E. dasselbe auch annahm, heißt es auch oft Confessio Muehlhusana. Als Basileensis prior wird sie ferner bezeichnet, weil die erste helvetische Konfession, in Basel verfaßt, den Nebennamen einer zweiten Baseler Konfession erhielt.

---

[1]) Gedruckt wurde sie zuerst deutsch zu Straßburg 1531 bei Joh. Schweizer, und Beza nahm sie in seine Sammlung der ref. Bekenntnisse 1581 auf.

[2]) Sie existiert in vielen Ausgaben, deren erste wohl aus 1534 stammt, ins Lateinische ist sie erst 1561 übersetzt.

3. Das als solche bezeichnete erste Helvetische Bekenntnis (Helvetica prior) wurde mit Rücksicht auf die Ausschreibung eines Konzils nach Mantua auf einer Versammlung von Abgeordneten der protestantischen Schweizerkantone zu Basel im Anfang 1536 unter vornehmster Mitwirkung von Bullinger, Leo Judä, Mykonius, und später auch Bucer, als ein Bekenntnis der Schweizerischen Lehre aufgestellt. Es umfaßt 27 Artikel, wurde zunächst in lateinischer Sprache abgefaßt, und im Auftrage von Leo Judä ins Deutsche übersetzt. So milde und irenisch ihr Ausdruck ist, so tritt in ihr doch die Differenz von der Augustana scharf ausgeprägt heraus.[1])

4. Das „Wahrhafte Bekenntnis der Diener der Kirche zu Zürich“ vom Jahre 1545 war die Antwort Bullingers auf Luthers kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament. (Ende September 1544 E. A.[1] XXXII. S. 396 ff.) Wenngleich dasselbe erweisen sollte, daß die Züricher Kirche keineswegs zwinglisch, sondern allgemein christlich sein wolle, waren die Sätze des Bekenntnisses so einseitig zwinglisch, daß dasselbe zu Auseinandersetzungen mit Calvin in Genf führte (s. Consensus Tigurinus § 18).[2])

5. Die Articuli ecclesiae Anglicanae sind das Bekenntnis der Church of England as by law established oder Anglican Church, und nehmen unter den Bekenntnissen der reformierten Kirchen eine ebenso besondere Stellung ein, wie die durch Heinrich VIII. begründete, durch Elisabeth befestigte Staatskirche Englands unter den protestantischen Kirchen überhaupt. Wenn man die anglikanische Kirche als eine ecclesia lutheranicans oft bezeichnet hat, so liegt das Recht dazu gerade in diesem Bekenntnis. Denn dessen erste unter Eduard II. ihm (Mai 1553) von Cranmer mit Hilfe Nik. Ridleys gegebene Gestalt, in der es 42 Artikel hatte, ist unter steter Benutzung der von Brenz bearbeiteten Confessio Wirtembergensis vom Jahre 1552[3]) gefertigt. Bei

---

[1]) Die deutsche Ausgabe führt den Titel: Eine gemeine Bekanntnus des helgen, waren und vralten Christlichen gloubens und unsern Mitburgern und gloubgenossen ꝛc. Zürich, Bern, Basell, Straßburg, Konstanz, Santgallen, Schaffhusen, Millhusen, Biel ꝛc. zbasel uffgericht, geordnet und gemacht ꝛc. Im 1536 1. 2. 3. et 4. Februarij.

[2]) Es giebt auch eine lateinische Übersetzung von Gualther (1545), doch ist selbst der deutsche Text seit der Originalausgabe nicht neu gedruckt.

[3]) Vgl. diese in Heppe, Bekenntnisse der altprotestant. Kirche. 1853. S. 491—557.

der Revision derselben unter Elisabeth im Jahre 1571, wurden sie auf 39 Artikel reduziert, und ihnen namentlich im Artikel 28, über das Abendmahl, eine mehr reformierte Fassung gegeben, wenn sie auch sonst eine vermittelnde Stellung, und nicht nur zwischen Lutheranern und Reformierten, sondern selbst zwischen Protestantismus und Katholizismus einzunehmen strebten. Wie sie durch Aufnahme in das 1509 seine abschließende Gestalt empfangende Common Prayer Book, der Liturgie und täglichem Gebetbuch der anglikanischen Kirche, welches bei aller Anknüpfung an die alten Liturgieen, und selbst das Breviarium romanum reformatum des Kardinal Quignon doch voll wahrhaft evangelischen Geistes und beim Gebrauch von wahrhaft erbauender Kraft ist, erst ihr allgemeines symbolisches Ansehen erhielten, so haben sie an diesem den Anglikanern als ein corpus divinitatis überaus hochstehendem Gebetbuche ihre unübersehbare Ergänzung. Denn in ihm findet auch die eigentümliche, hierarchische Gliederung und Verfassung der anglikanischen Kirche ihre deutliche Ausprägung. Die Art, wie in diesem das selbst von mildgesonnenen Anglikanern stets betonte traditionelle altkirchliche Gut benutzt und evangelisiert ist, hat eine deutsche Grundlage, nämlich die Reformationsordnung des Erzbischofs Hermann von Köln.[1]) Die Geltendmachung nicht bloß des dreifachen verschiedenen Amtes in der Kirche, nämlich der nur durch unterschiedliche, aufeinanderfolgende Weihen dazu gemachten Bischöfe, Priester und Diakonen, sondern auch der mit Nachdruck hervorgehobenen, allerdings von Rom jüngst wieder nicht anerkannten successio apostolica beweist, daß die Kirche dieses Bekenntnisses bei allem vorwiegenden reformierten Lehrtypus fast noch mehr romanicans wie lutheranicans ist. Von ihr giebt es auch in Amerika einen Bruchteil, welcher infolge deutschen Einflusses das Lutherische mehr zur Geltung zu bringen strebt.[2])

§ 18. Die unter Calvins Einfluß entstandenen reformierten Bekenntnisse.

Der von Zwingli und seinen Gesinnungsgenossen in der deutschen Schweiz angeregten reformatorischen Bewegung gesellte

---

[1]) Vgl. Richter, KOO. II. S. 30—54.

[2]) Vgl. die beiden Gestalten der anglikanischen Artikel bei Niemeyer a. a. O. S. 392 ff. und 605 ff.

sich von 1536 an in der romanischen Schweiz und den benachbarten Provinzen Frankreichs eine zweite zu, deren tonangebende Führer Farel und besonders Calvin waren. Die der französischen Natur dieser Reformatoren eigene größere Energie verschaffte alsbald ihrer Eigenart das Übergewicht in den reformierten Kirchen des westlichen Europa. Von dem Augenblick an, da Calvins Stellung an der Spitze Genfs gesichert war (September 1541), wird sein bestimmender Einfluß überall spürbar. Dies zeigt sich in den seitdem bis an seinen Tod entstandenen Bekenntnisschriften. Bleibende Bedeutung haben:

1. der Consensus Tigurinus, der zu Zürich 1549 zwischen Bullinger und Calvin im Beisein einer Anzahl Züricher Ratsherrn, in 26 Sätzen abgeschlossen wurde, und erst allmählich die Zustimmung der Reformierten erhielt, aus welchen Gründen er auch erst 1541 gedruckt ist. Diese Vereinigung wurde dadurch veranlaßt, daß das im Gebiet von Bern als Bekenntnisschrift anerkannte wahrhafte Bekenntnis der Diener der Kirche zu Zürich (§ 17, 4) betreffs der Abendmahlslehre mit dem von Calvin herausgegebenen Catechismus Genevensis (zuerst 1541, dann verbessert 1545 in französischer Sprache erschienen) nicht stimmte, die Geistlichen des Berner Gebiets, das ins Waadtland und bis vor die Thore Genfs sich erstreckte, aber in Calvin ihren geistlichen Führer sahen. Die auch politisch höchst erwünschte Einigung der Kantone in religiöser Hinsicht erfolgte dahin, daß die Züricher die Behauptung, im Abendmahl handele es sich nur um vacua symbola, aufgaben, Calvin aber sich von dem Verdachte befreite, als ob er lutheranisierend consubstantiationi nimium favisset, im wesentlichen aber siegte.[1]) Ebenfalls Streitigkeiten zu beendigen, war

2. der sog. Consensus Genevensis bestimmt. Schon früher durch Pighius (1543) und dann wieder (1531) durch Hier. Bolsec war Calvins Prädestinationslehre angegriffen. Weil in den darauf bezüglichen Gutachten sich, sogar selbst auf seiten Bullingers, viel Unklarheit und Unsicherheit betreffs jener Lehre ergab, stellte Calvin sie, von vielen Seiten veranlaßt, in dieser

---

[1]) Dieser Consensus erschien zu Zürich 1551 in lat. Sprache, aber auch in einer durch Bullinger gefertigten deutschen und in einer französischen Übersetzung in Genf.

Schrift aufs genaueste fest, und eignete die Schrift dem Rate Genfs, am 1. Januar 1552, zu,[1]) ohne die Schrift überall zur Annahme bringen zu können. — Ein von Calvin selber entworfenes vollständiges Bekenntnis ist

3. die Confessio Gallica (oder Confession la foi des églises reformées de France), die im Entwurf der mitten unter den Stürmen der Verfolgung durch Heinrich II. 1559 in Paris tagenden französischen Nationalsynode durch Abgesandte Calvins vorgelegt, und von dieser zusammen mit einer Kirchenordnung (Discipline ecclesiastique) angenommen wurde. Später ist sie 1571 unter Heinrich IV. von der siebenten Synode zu La Rochelle von neuem bestätigt. Am Text ihrer 40 Artikel, wie er 1559 festgestellt war, wird streng festgehalten. Alle früheren Zweifel an Calvins Urheberschaft sind nichtig. Mit ihr stimmt in der Lehre ganz

4. die Belgische Konfession, welche anfangs nur als eine Privatschrift des belgischen Märtyrers Guido de Brees, der die Kirche der Niederlande der lutherischen Lehre entfremdete und dem Calvinismus zuführte, in französischer Sprache 1561 verfaßt, dann in hoch- und niederdeutscher Sprache veröffentlicht, 1566 aber von einer Synode in Antwerpen in einer längeren Rezension angenommen ist. Beide Rezensionen gehen seitdem nebeneinander her. Die längere fand Aufnahme in die erste Sammlung der reform. Bekenntnisse, das Corpus et syntagma vom Jahre 1612; die kürzere aber nach einer gewissen Revision in die Akten der Dortrechter Synode 1620 (149. Sitzung).[2]) Einen milden Calvinismus zeigt auch

5. die Confessio Scoticana. Sie war ursprünglich im altschottischen Dialekt verfaßt (1560), wurde dann ins Englische und Lateinische übersetzt. Sie ist eine Arbeit des schottischen Reformators Knox, aber auch anderer schottischer Geistlicher, wie der vorsichtige Artikel über die Obrigkeit deutlich zeigt, und ist

[1]) Sie wurde gedruckt unter dem Titel: De aeterna Dei praedestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exilio reliquit: item de providentia, qua res humanas gubernat, consensus pastorum Genevensis ecclesiae a Joan. Calvino expositus. Gen. 1552.

[2]) Die kürzere Rezension findet sich in Augustis Corpus libr. symb. qui in eccl. reform. auctoritatem publicam obtinuerant. 1846. p. 210 ss. — die längere hingegen bei Niemeyer a. a. O. S. 360—389 und Schaff, Bibl. Symb. IV. p. 383 s.

vom Parlament bestätigt. Durch sie geht dabei, betreffs der Organisation der Kirche, ein noch über Calvin hinausgehender theokratischer Geist. Als Scoticana prior wird sie deshalb bezeichnet, weil die 1581 abgefaßte Urkunde des Bundes Jakobs I. mit den Schotten, welche erstere unter Verwerfung des papistischen Irrtums in den decreta erronea des Tridentinischen Konzils nur bestätigt, auch Confessio Scoticana posterior genannt wird.[1])

6. Die Confessio Hungarica oder Czengerina wurde nach dem Eindringen des Calvinismus in die magyarischen, deutschen und slavischen Völker Ungarns, unter welchen sich das Luthertum zuvor verbreitet hatte, auf der Synode zu Czenger 1557 aufgestellt. Ihre elf Artikel sind nur deshalb bemerkenswert, weil in ihnen die lutherische Abendmahlslehre scharf verworfen wird, wie freilich auch die zwinglische. Sie verlor ihre Geltung, als die Synode zu Debreczin 1567 sich für die beiden sofort zu nennenden deutsch-reformierten Bekenntnisse entschied.

In Deutschland kam es nämlich seitens der Reformierten zur Zeit Calvins zur Aufstellung folgender Bekenntnisschriften:

7. Die bedeutsamste von ihnen ist der Heidelberger Katechismus (Catechismus Palatinus). Kurfürst Friedrich III., welcher in die, ursprünglich der deutschen Reformation zugethane, Kurpfalz seit 1560 die schweizerische Lehre eingeführt hatte, ließ behufs weiterer Zurückdrängung des Luthertums durch die beiden Heidelberger Professoren Kaspar Olevianus und Zacharias Ursinus, einen Schüler Melanchthons, der bei Besuchen in Genf und Frankreich sich dem Calvinismus zugewendet hatte, einen deutschen Katechismus nach dem Schema des Catechismus Genevensis und des von Joh. von Lasko (1554) verfaßten Emdener Katechismus herstellen,[2]) welcher nach seiner Prüfung durch eine Versammlung pfälzischer Theologen zu Heidelberg 1562, unter Verdrängung der Katechismen von Brenz und Luther (vgl. § 12) eingeführt wurde. Derselbe zerfällt auf Grund von Röm. 7, 24 f. in drei Teile, welche das Elend der Menschen, die Erhöhung aus jenem, und die

---

[1]) Bemerkenswert ist, daß dies schottische Bekenntnis in nicht streng reformierter Weise vom corpus Christi in coelis glorificatum Art. 21 spricht.

[2]) Schon 1563 wurde er durch Josua Lagus und Lamb. Ludw. Pithopöus ins Lateinische übersetzt, aber 1585 auch noch von Ursinus selber. Es giebt Übersetzungen desselben in viele Sprachen, selbst ins Griechische und Hebräische.

Dankbarkeit für diese in 129 Fragen und Antworten darlegt. Man sieht darin gleichsam den Römerbrief in katechetische Form gebracht, indem der erste Teil Röm. 1, 18—3, 20, der zweite Röm. 3, 21—11, 36 und der dritte (Ethik der Darstellung des vernünftigen Gottesdienstes in Werk und Gebet) Röm. 12, 1 ff. entsprechen soll; doch trifft diese Parallele höchstens ganz im allgemeinen zu. Die 129 Fragen sind, nach dem Vorbilde des Genfer Katechismus, außerdem in 52 Abschnitte gruppiert, nach welchen sie an den Sonntagen des Kirchenjahrs in den Nachmittagsgottesdiensten noch bis in die jüngste Zeit zur Behandlung kamen. In der Abendmahlslehre liegt die calvinische Auffassung offen vor. Minder deutlich wird die calvinische Prädestinationslehre und Christologie vorgetragen, doch liegt dieselbe nach des Ursinus eigener Erklärung dem lutheranisierenden Ausdruck zu Grunde. Wie auch von lutherischer Seite stets anerkannt ist, haben wir in ihm die schönste Blüte der reformierten Symbolbildung vor uns. Seine Lehrweisheit, Wärme und evangelische Lebendigkeit hat demselben wie in Deutschland so auch in Polen, Ungarn, Holland und Nordamerika zur Empfehlung gereicht und Ansehn verschafft.[1]) Seine maßvolle Haltung läßt ihn nur an einigen Stellen gegen die römische Lehre polemisieren. Am stärksten geschieht dies in der 80. Frage, deren Antwort mit Rücksicht auf die Tridentinische Lehrweise in der zweiten Ausgabe die päpstliche Messe eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi, und in der dritten sogar eine vermaledeite Abgötterei nannte, welche auf Friedrich III. Geheiß verschärfte Fassung später aus Menschengefälligkeit öfter wieder weggelassen ist.

8. Neben dem Heidelberger Katechismus ist das wichtigste und verbreitetste Bekenntnis der reformierten Kirche die zweite Helvetische Konfession (Helvetica posterior). Ursprünglich eine Privatarbeit Bullingers, des damals angesehensten reformierten Theologen, aus dem Pestjahr 1564 als Zeugnis seines Beharrens im wahren Glauben für den Fall seines Todes bearbeitet, wurde sie Friedrich III. von der Pfalz, als er auf dem 1566 kommenden

---

[1]) Sein voller Titel in der ersten Ausg. ist: Catechismus oder Christlicher Unterricht, wie der in Kirchen und Schulen der Churfürstlichen Pfalz getrieben wird. — Gedruckt in der Churfürstlichen Stadt Heidelberg, durch Johannem Meyer 1563.

Augsburger Reichstage sich rechtfertigen zu müssen glaubte, und dazu von Bullinger ein Glaubensbekenntnis verlangte, als Confessio et expositio semper orthodoxae fidei et dogmatum catholicorum sincerae religionis christianae übersendet. Sein großes Wohlgefallen an ihr ließ sie dann auch von sämtlichen reformierten Schweizerkantonen zum gemeinsamen Glaubenspanier erheben. Hatte die erste Ausgabe im März 1566 in Zürich noch lateinische Sprache, so erschien nun bald eine deutsche Übersetzung von Bullinger selber, und eine französische von Beza, durch die ihre Annahme auch von seiten der Romanen dokumentiert wurde. Kurze Zeit darauf gaben die schottische (1566), die französische (1577), die polnische und reformierte ungarische Kirche auch ihre Zustimmung. Sicherlich zeigen die Artikel über die Prädestination (X) und über das Abendmahl (XXI), daß hier rein reformierte Lehre, und nicht melanchthonische vorgetragen wird; um so weniger Recht liegt aber vor, in dieser Arbeit Bullingers, als der höheren Einheit von Zwingli und Calvins, des Schülers Luthers, einen Beweis zu finden, daß das Luthertum sich von der allgemeinen reformierten Kirche separiert habe.[1])

§ 19. Die nachcalvinischen Bekenntnisse.

Bei der Propaganda, welche die reformierte Anschauung, abgesehen von den sie begünstigenden inneren Anlässen, infolge mancherlei politischer Konstellationen auf dem Gebiet der deutschen und der anglikanischen Reformation treiben konnte, ging in den reformierten Kirchen die symbolbildende Thätigkeit auch nach dem Abschluß des Reformationszeitalters bis beinahe an die Grenze der Zeit, in welcher die Lehre der Reformatoren in den Augen der nachfolgenden Geschlechter ihr Ansehen einbüßte, fort. Doch sollen hier nur kirchenhistorisch wichtige Bekenntnisse hervorgehoben werden. Der Zeit nach steht voran

1. die Confessio Marchica oder Sigismundi vom Jahre 1614. Johann Sigismund, Kurfürst von Brandenburg, hatte zwar seinem Vater durch Revers im Jahre 1593 sein Verbleiben bei der F. C. geloben müssen, und seine Gemahlin,

---

[1]) So urteilt, während er mit Recht gleich Sudhoff, Theol. R.E.[2] V. S. 734 f. die Hypothese Heppes (und Oehlers) vom Melanchthonismus der Helv.-post. abweist, K. Müller, Symbolik S. 406.

die streng lutherisch gesonnene Tochter Herzogs Albrecht II. von Preußen hatte alles gethan, um den 1603 in Cleve mit der reformierten Lehre bekannt werdenden Kurfürsten vom Übertritt abzuhalten. Allein dieser war seiner nüchternen Geistesart nach subtilen Lehrdistinktionen abgeneigt, und wurde deshalb von mancher reformierten Lehre mehr angesprochen. Darum, und vielleicht auch aus sog. realpolitischen Rücksichten, trat er 1604 zur reformierten Lehre über, wiewohl er wußte, daß er dadurch die Gemüter seiner Unterthanen wie mancher Fürsten sich entfremdete. Nur that er, sich darin vom Kurfürst Friedrich III. unterscheidend, nichts, um sein Land zu gleichem Übertritt zu nötigen. Aber um seine Unterthanen über seinen neuen Glauben zu orientieren, ließ er 1614 in deutscher Sprache, unter Anlehnung an ein Bekenntnis der Heidelberger Theologen vom Jahre 1607,[1]) dies Bekenntnis veröffentlichen. Als sein Verfasser ist häufig Magister Füssel genannt, aber sein Urheber ist nicht festgestellt, und stammt es wohl auch aus der Pfalz. Dasselbe stützt sich auf die Augustana variata, als dem in etlichen Punkten verbesserten Bekenntnis von 1530. In indirekter Polemik gegen die F. C. behandelt es die Lehre von der Person Christi, Taufe, Abendmahl und Gnadenwahl, betreffs deren sie nebeneinander die Universalität der Gnade und die ernsthafte absolute Erwählung jedes Gläubigen stellt. Außerhalb Brandenburgs hat dieselbe keine Geltung erlangt.[2])

2. Die Canones Dortraceni, das Resultat der in gewissem Maße ein ökumenisches reformiertes Konzil bildenden Synode, welche vom 13. November 1618 bis zum 9. Mai 1619 zu Dortrecht behufs Regelung der in der niederländischen Kirche hervorgetretenen Wirren auf Einladung der Generalstaaten gehalten wurde. Die Schüler des verstorbenen Leydener Professors Jakob Arminius († 1609) hatten unter Führung von James Uytenbogaert und Simon Episkopius eine von 46 Geistlichen unter-

---

[1]) Vgl. Heppe, Einführung der Verbesserungspunkte. S. 250 ff.

[2]) Neben ihr gelten dort die Declaratio Thorunensis, die protokollarische Erklärung der Reformierten Polens über ihren Glauben auf dem zwischen ihnen, Lutheranern und Römischen 1643 zu Thorn gehaltenen Religionsgespräche, und das Colloquium Lipsiense, ebenfalls eine Erklärung von Reformierten Brandenburgs und Hessens beim Religionsgespräch zu Leipzig 1631 auf Grund der C. A. variata. Beide sind inhaltlich von keiner besonderen Bedeutung.

zeichnete Remonstranz den Staaten von Holland und Friesland übergeben, in welcher sie fünf Punkte als nicht in der Konfession der Kirche enthalten, und deshalb für abweichend von der üblichen Lehrart behandelbar erklärten. So sollte 1. die Prädestination durch den Glauben bedingt sein; 2. der Ratschluß der Erlösung in der Weise allgemein sein, daß niemand Vergebung der Sünden erlangt, als die Glaubenden; 3. der Glaube nicht von den Menschen, sondern von Gott kommen, aber so, ut aliquid boni possit intelligere, cogitare, velle et perficere, Joh. 15, 6; 4. die Gnade nicht unwiderstehlich wirken; 5. eine Möglichkeit der Verlierbarkeit der Gnade bestehen. Diese Sätze hielten, wie die Ausführungen des Arminius und seiner Schüler zeigen, die eigentliche Meinung, nach welcher der freie Wille der Hauptfaktor fürs Erlangen der Seligkeit war, und Christi Werk und Gnade rationalistisch entwertet wurden, offenbar zurück, waren aber dennoch unverkennbar anticalvinisch.[1]) Ihrer lange gestellten Forderung einer Prüfung ihrer Aufstellungen durch die kirchlichen Organe der niederländischen Kirche wurde erst zu Dortrecht genügt, und führte neben der Verwerfung der remonstrantischen Sätze zur Annahme von 93 Canones, welche, dem Gang der Remonstranz folgend und nur den 3. und 4. Abschnitt zusammen erörternd,[2]) zwar den starren Supralapsarismus Calvins und des Gomarus, des ersten Anklägers des Arminius, nicht festhalten, aber infralapsarisch die Behauptung der partikularen Prädestination als reformierte Kirchenlehre hinstellen. Wenngleich die Synodalbeschlüsse, wie schon früh erkannt wurde,[3]) nicht im Gegensatz zur lutherischen Lehre gefaßt wurden,

---

[1]) Außer dieser Remonstranz (Schaff a. a. O. S. 545—549), hat die Partei der Arminianer oder Remonstranten, welche in Holland als selbständige Kirchenpartei schon lange von keiner Bedeutung mehr ist, noch ein von Episkopius verfaßtes Bekenntnis: Confessio seu declaratio pastorum, qui in foederato Belgio remonstrantes vocantur vom Jahr 1622 und eine Apologie desselben (1629); beide aber haben dem Prinzip der Partei zufolge bei ihr selbst keine symbolische Kraft.

[2]) Die vier Abschnitte handeln 1. de divina praedestinatione, 2. de morte Christi et hominum per eam redemptione, 3. 4. de hominis corruptione et conversione ad deum ejusque modo, 5. de perseverantia sanctorum. Neben der positiven Lehrdarstellung findet sich stets eine rejectio errorum.

[3]) Vgl. J. G. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außerhalb der luth. Kirche. II. S. 445 ff.

sondern nur die arminianische Annahme, daß es allein in des Menschen Kraft und Wahl stehe, ob er sich bekehren wolle oder nicht, abweisen sollten, so prägten sie dennoch den konfessionellen Gegensatz schärfer aus. Bloß in Holland und Frankreich erhielten sie offizielle Gültigkeit, wenn sie auch von den Reformierten in der Schweiz, der Pfalz und andern deutschen Territorien sachlich gebilligt wurden. Ausdrücklich nicht angenommen sind sie in Brandenburg, Anhalt und Hessen; von der anglikanischen Kirche wurden sie sogar verworfen. Modern-orthodox ist es, die Bedeutung der Dortrechter Beschlüsse für die reformierte Kirche als gering darzustellen, und als an die der Konkordienformel für die lutherische Kirche lange nicht hinanreichend in den Hintergrund zu schieben. In England wurde später ein ebenso streng reformiertes Bekenntnis aufgestellt

3. die Confessio Presbyteranorum (sive Puritanorum, Westminster-Bekenntnis) von der Westminster-Synode, welche das lange Parlament der Gegner Karls I. 1646 berufen hatte. Diese Confession of faith[1]) ist vornehmlich das Werk des bedeutenden schottischen Theologen Alex. Henderson. Die englischen und schottischen Presbyterianer wie auch die Nordamerikas haben dies hervorragende, streng calvinische, bündige, scharf gefaßte Bekenntnis unter Zurückstellung früherer Bekenntnisse, wie selbst der Scotica prior, des Werkes von Knox, angenommen. In ihm stellt sich der puritanische Calvinismus auf seiner höchsten Stufe dar, und es ist noch heute die Grundlage der Alliance of the reformed church, an welche sich auch der reformierte Bund für Deutschland angeschlossen hat, so daß sein Ansehn dem des Heidelberger Katechismus gleichkommt und das aller andern Bekenntnisse überragt. — Als letztes ist zu nennen

4. die Formula consensus Helvetici. Dieses schweizerische Partikularsymbol wurde auf das Drängen des Genfer

---

[1]) Ihr voller Titel ist: The Confession of Faith, agreed upon by the Assembly of divines at Westminster with the assistence of Commissioners from the Church of Scotland as a part of the convenanted uniformity in religion betwixt the Churches of Christ in the Kingdoms of Scotland, England and Ireland, approved by the General Assembly 1647 and ratified and established by Acts of Parlament 1649 and 1690 as the publik and awoved Confession of the Church of Scotland with the Proofs from the Scripture. Dieser Schriftbeweis war in ausführlichen Beilagen versucht. Vgl. Schaff a. a. O. S. 600—675.

Turretin von H. Heidegger in Zürich verfaßt, und von einem Konvent zu Baden 1675 angenommen. Es tritt einigen gerade durch die strengen Dortrechter Bestimmungen hervorgerufenen Lehrabweichungen, besonders der Lehrer der Schule zu Saumur an der Loire (Moses Amyraut, Joh. de la Place, Ludwig Kapellus) entgegen. In ihm wurde der universalismus hypotheticus der Gnadenwahl, welcher die allgemein zureichende Kraft des Erlösungswerkes Christi zugab, aber in concreto doch nur eine Auswahl Bestimmter annimmt, die nur mittelbare Zurechnung der Sünde Adams (la Place), die nicht genugthuende Kraft des stellvertretenden Gehorsams (Piskator), und selbst die Nichtursprünglichkeit der massorethischen Punktation des hebräischen Textes verworfen, wenn auch anerkannt wurde, daß die Vertreter dieser Lehren auf dem gleichen Glaubensgrunde ständen. Dieses doktrinäre Bekenntnis wurde in der Schweiz nur bis zum Jahre 1722, in dem es in Bern formell außer Geltung gesetzt wurde, anerkannt, und ist seitdem nur noch ein Denkmal der Konsequenzen des folgerichtigen calvinischen Lehrsystems.

---

5. Kapitel.

Die Bekenntnisse der römischen Kirche.

§ 20. Die Neugestaltung der römischen Kirche nach der Reformation.

Es beruhte nicht auf Zufälligkeiten, daß das im unstreitigen Besitz einer großen hierarchischen Macht befindliche Papsttum erst spät zu einer Feststellung seiner der Reformation entgegenzusetzenden Lehre schritt. Die geistige Indolenz des römischen Hofes im Anfang des 16. Jahrhunderts, welche bei dem religiösen Herabgekommensein des italienischen Volkes keine allgemeine reformatorische Bewegung in den Rom benachbarten Ländern zu besorgen geneigt war, und für die innere Geistesmacht der Reformation alles Gefühl eingebüßt hatte, erklärt das indes nur zum Teil. Vielmehr lag das an der Natur des dem Papsttum treu bleibenden, oder alsbald wieder zufallenden Teils der abendländischen Christenheit. Religiöse Gleichgültigkeit, geistige Verkommenheit und rein

weltliche Interessen waren die obwaltenden Motive beim Beharren beim alten. [1]) Was geistlich reger war, und in wessen Herzen das Evangelium ein, wenn auch unreines, Echo fand, stand, selbst wenn es der Reformation nicht zufiel, gegen das Papsttum — auch in Italien (Paul Martyr, Vermigli, Benedetto de Mantova, der Verfasser der Schrift Beneficio di Christo). Der zur geistlichen Konsolidierung brauchbare Kreis war zu solcher Aufgabe viel zu klein. Den Kampf gegen die Ketzer in Italien zusammen mit der kirchlichen Reform nahmen allein der um Giovanni Pietro Karaffa in der Nähe von dessen Bistum Theate entstehende Theatinerorden, eine Gründung des Grafen Gaetano von Tiene 1524, und der durch Matth. Bessi 1528 vom Franziskanerorden abgesonderte, aber erst 1619 bestätigte, Kapuzinerorden auf. Zur Handhabung der Inquisition gegen reformatorisch gesonnene Italiener, und zur Erregung des Volksfanatismus südlich von den Alpen reichten diese Kräfte aus. Eine nachhaltige Gegenwirkung in ganz Europa, an den Höfen, im Adel und im Landvolke hervorzurufen wurde aber erst möglich, als ein die Grundgedanken der Gegenreformation prinzipiell erfassender, und für ihn mehr und mehr geschulter Klerus der römischen Kirche zu Gebote gestellt, und das Antireformatorische zum einseitigen Prinzip in der Kirche gemacht wurde, und dieser dadurch eine neue Lebensgestalt gegeben war, wie es durch den von Spanien aus sich ausbreitenden Jesuitenorden geschah.

Wiederum war es ebenfalls kein Zufall, sondern eine geschichtlich bedingte Erscheinung, daß dieser antiprotestantische Lebenstrieb der römischen Kirche gerade aus Spanien kam. Das war das Land, in dem das Bedürfnis einer Reformation am wenigsten fühlbar geworden, und vor dem 16. Jahrhundert am meisten reges kirchliches Leben bemerkbar ist. Dort nämlich war die Kirche selbst in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters zum steten Kampfe für ihre äußere und innere Selbsterhaltung durch den äußerlich noch nicht ganz zurückgedrängten, in den niedern Volks-

---

[1]) Vgl. die Äußerung Isidors Chiari, Bischof von Foligno, Teilnehmer des tridentinischen Konzils, bei Lindanus Apolog. ad Germanos Antw. 1668 p. 19: Difficile enim quatuor in tota Italia nunc reperias, qui appellari pastores jure possint et parcendi officium subire dignentur . . . Nullam aliam ob causam tam alienus populus ab evangelicis legibus vivit, ut pene christianae professionis regula sublata e medio sit, quam ob desides negligentesque pastores.

schichten vielfach nachwirkenden, Islam der Araber veranlaßt gewesen. Das hatte den Eifer für die Pflege des mittelalterlichen Christentums wacherhalten, und der spanischen Nationalkirche bei aller Ergebenheit gegen Rom eine gewisse Selbständigkeit und geistige Unabhängigkeit verliehen, weshalb es auch zu Differenzen zwischen dem spanischen Hofe und Klerus einer- und der römischen Kurie andererseits leicht kommen konnte. Beim Aufkommen des Protestantismus trat das alles naturgemäß zurück, da der den Spaniern durch ihre Kämpfe eingeimpfte Eifer für die Erhaltung der Kirche dieselben notwendig auf die Seite Roms stellte, als dies von Andersgläubigen gleichsam bedrängt erschien. Der innerlich stärkeren und ihrer selbst bewußteren Potenz des spanischen Katholizismus mußte die geistige Leitung nach einem sich überall bestätigenden Gesetze im Reformationszeitalter zufallen, wenn auch um der jenen selber eigenen kirchlichen Anschauung willen beim Papsttum von Rom die formelle Herrschaft über die der wahren Reformation fremdbleibenden Teile der Christenheit verblieb.

Eine lebhaftere Gegenreformation begann daher, als der durch Ignaz (Jingo) Lopez de Rekalda im Juni 1537—1538 gebildete Jesuitenorden sich dem Papste zu beliebiger Verwendung zur Verfügung gestellt hatte, und zum geistigen Inspirator der Rom treubleibenden Christenheit wurde. Allerdings regte die energische Betonung seiner Richtung auch noch Jahrhunderte lang Gegenströmungen innerhalb der römischen Kirche an, die wie namentlich der schon Jahrhunderte zuvor aus Spanien hervorgegangene Dominikanerorden nicht bloß dem Jesuitenorden nachzueifern, sondern auch eine gewisse Rivalität zu bethätigen begannen. Die Aufnahme neuer Gesichtspunkte erfolgt niemals und nirgends ohne Kampf und Reibung auch in vielfach gleichgesonnenen Kreisen. Heute aber, nach vier Jahrhunderten, kann nur Verblendung verkennen, daß die nachreformatorische Papstkirche von Anfang an am Geiste des Jesuitenordens ihren eigentlichen Lebensnerv gefunden hat, wie daß sie sich mit psychologischer Notwendigkeit immer mehr in dessen Denk- und Handlungsart hineinleben mußte. Auch die scheinbare und mit Geflissentlichkeit herausgekehrte Kontinuität der nachreformatorischen päpstlichen Kirche mit der vorreformatorischen darf in diesem Urteil niemanden beirren. Zweifellos waren Ansätze jesuitischen Wesens bereits im Mittelalter, besonders seit Bonifacius VIII. vorhanden. Ihnen hielten damals aber die ein

innigeres Verhältnis zum Evangelium bewahrenden Elemente, wie sie uns zum Beispiel selbst in den Werken Thomas von Aquino, des dominikanischen Haupttheologen, begegnen, zum Teil das Gegengewicht. Aber infolge des Ausscheidens der dem Evangelium noch Offenstehenden bei der Reformation, und der prinzipiellen Geltendmachung des Afterchristlichen an der Kirchengestalt des Mittelalters ging mit dieser selber eine hochbedeutsame Wandelung vor, und wurde die Kirche Roms im 16. Jahrhundert eine andere, als sie vordem war.

So war es der Jesuitenorden, welcher in folgerichtiger Erfassung des hierarchischen Prinzips der römischen Kurie den anfangs konzilfreundlichen Papst Paul III. (1534—1549) immer weniger geneigt machte, die krankende Kirche durch ein Konzil auf den Weg der Genesung zu führen,[1]) und, als das Verlangen Deutschlands nach einem gemeinen christlichen Konzil deutscher Nation, wie es im Reichstagsabschied zu Regensburg 1541 verheißen war, doch unausweichlich Befriedigung verlangte, es dahin brachte, daß dasselbe nach dem völlig italienischen Trient berufen, und damit seinen Inspirationen gänzlich unterstellt wurde.

Um die römische Kirche in ihrem inneren Wesen zu verstehen, genügt es bei der dominierenden Stellung der römischen Kurie und des sie durchwaltenden jesuitischen Geistes nicht, sich auf die Kenntnis der offiziellen Symbole zu beschränken. Vielmehr sind bei ihr Schriften, welche nach dem beim Protestantismus anwendbaren Maßstabe nur als solche sekundärer Natur erachtet werden dürften, bei Rom nur zu oft als die rechten Scheinwerfer zu benutzen, um damit die zur allgemeinen Publikation bestimmten Schriften genugsam zu beleuchten, und die römischen Grundgedanken erkennbar zu machen. Da in den symbolischen Schriften und kirchlichen Erlassen ständig viel biblische und pastorale Phrasen verwendet werden, wird es ferner nötig, aus der kirchlichen Praxis, zu der in den Liturgieen, Beicht- und Ablaßzetteln angehalten wird, das genuine römische Wollen und Denken, auf das die nicht selten viel besser klingenden usuellen Wendungen nur unklar hinweisen, zu ermitteln.[2])

---

[1]) Vgl. Zöpfel, Paul III. R.-E.² XI. S. 324.

[2]) Das wird jedem schon handgreiflich beim Durchblättern der von römischer Seite mit bischöflicher Approbation herausgegebenen Sammlung von römischen Symbolen, welche den Titel führt: Enchiridion Symbolorum et

Rom zählt zu seinen Symbolen die Kanones aller von ihm als solche anerkannten ökumenischen Konzile, von dem zu Nikäa 325 an bis auf das Laterankonzil von 1512—1517. Natürlich gelten die Beschlüsse der älteren nur in dem Sinne, in welchem spätere päpstliche Erlasse sie gedeutet und glossiert, oder jüngere Konzilsbeschlüsse deren Vorschriften und Lehren umgestaltet und abgeändert haben. Die Lehre und das religiöse Leben der nachreformatorischen päpstlichen Kirche lassen sich darum nur aus den offiziellen Bekundungen vom 16. bis zum 19. Jahrhunderts sicher feststellen.

§ 21. Die nachreformatorischen Symbole der römischen Kirche.

1. Das wichtigste und grundlegende Symbol der neueren römischen Kirche sind die Canones et Decreta concilii Tridentini, die Beschlüsse[1]) des 23. ökumenischen Konzils nach römischer Zählung. Zuerst am 13. Dezember 1545 eröffnet, wurde das Konzil, um es dem kaiserlichen Einfluß noch mehr zu entziehen, 1547 nach Bologna verlegt, kehrte dann aber infolge der Weigerung der spanischen Bischöfe dorthin zu kommen am 1. Mai 1551 unter Julius II. wieder nach Trient zurück. Nach seiner neuen, durch den Passauer Vertrag veranlaßten Suspendierung im Jahre 1552 trat es zum dritten Male vom 13. Januar 1562 bis zum 4. Dezember 1563 zusammen. Da auf diesem Konzil nicht, wie einst zu Konstanz und Basel, nach Nationen abgestimmt wurde, und sich gleich anfangs nur acht, später noch weniger deutsche Bischöfe an ihm beteiligten, so war bei den Italienern des Konzils das bestimmende Übergewicht.

In den fünfundzwanzig Sitzungen desselben wurde den in den Kongregationen beratenen Beschlüssen das allgemeine Placet

---

Definitionum, quae in rebus fidei et morum a conciliis Oecumenicis et summis pontificibus emanarunt. Der erste Herausgeber war Heinr. Denzinger; die 6. Ausg. ist durch Ign. Stahl besorgt. Die römischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts findet man vollständiger als darin in Streitwolf et Klener, Libri Symbolici ecclesiae catholicae. 2. Tom. Göttingen 1846.

[1]) Die beste kritische Ausgabe der tridentinischen Dekrete ist die von Schulte und Richter. 1853 u. ö., davon auch eine Handausgabe bei Tauchnitz erschienen ist.

erteilt, und diese verkündigt. Dieselben zerfallen in decreta de fide und decreta de reformatione (seu de disciplina). Erstere bieten die römische Kirchenlehre betreffs der, durch die Reformation in Angriff genommenen Glaubenspunkte in manchmal, um der Ausgleichung der eigenen inneren Gegensätze willen, recht weitläufigen Darlegungen und viel knapper gefaßten Kanones, welche die bekanntgewordenen Gegensätze allzumal einzeln verwerfen. Bei den, auf das Kirchenrecht und das christliche Leben sich beziehenden Reformationsdekreten entbehren die Kanones wiederholt ihrer sonstigen Schärfe und Klarheit. Der Gegensatz zur deutschen Reformation tritt schon darin zu Tage, daß, nachdem Sess. III die Wiederholung des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum als Grundlage aller weiteren Lehrbestimmungen gebracht ist und Sess. IV über die heiligen Schriften gehandelt hat, von Sess. V an die Reihenfolge der besprochenen Materien völlig der der Artikel der Confessio Augustana entspricht. Hatte auch die Kirche des Mittelalters die Ausbildung des Dogmas gleichsam der Theologie überlassen, und hatte die römische Kurie nur in Konfliktsfällen die Entscheidung gegeben und per decreta einzelne dogmatische Sätze festgestellt, so beschränkte sich doch die Aufgabe und die Arbeit des tridentinischen Konzils keineswegs darauf, die dogmatische Arbeit des Mittelalters festzulegen. Es traf vielmehr in vielen Fällen neue Entscheidungen, durch welche die Kirche Roms sich aufs bestimmteste gegen die Evangelischen abgrenzte, und die zuvor bestehende Möglichkeit mannigfaltiger Darstellung und Ausführung einzelner Lehren bedeutend einschränkte. Letzteres um so mehr, als dem Papste allein das Recht zugestanden wurde, Kommentare, Glossen, Anmerkungen und Scholien zu den Beschlüssen des Konzils zu veröffentlichen, dies aber jedem andern untersagt wurde. In den decretis de reformatione wurden zwar, und nicht zum Wohlgefallen des Papstes Pius II., auch manche Mißbräuche in Bezug auf die Bildung des Klerus und das Pönitenzwesen abgestellt, aber die stark centralisierende Organisation zum Kirchengesetz gemacht, und damit die Grundlage fürs Vaticanum geboten. — Die Beschlüsse des Tridentiner Konzils fanden unbedingte Annahme in Italien, Polen und Ungarn, unter Vorbehalt in Spanien, Neapel und den Niederlanden. Eine formelle Annahme hat in Deutschland so wenig wie in Frankreich stattgefunden, wo in den decreta de reformatione ein Eingriff

in die sogenannten gallikanischen Freiheiten mit Recht erkannt wurde.[1])

2. Die zweite in vollstem Einklang mit den tridentinischen Beschlüssen stehende Bekenntnisschrift ist der Catechismus Romanus. Einen Katechismus anzufertigen war bereits am 28. Januar 1562 zu Trient einer Kommission des Konzils zur Aufgabe gemacht. Da das ihr aber nicht gelang, so wurde die Ausführung des Planes dem Papste überlassen. Unter des Kardinals Borromäus vornehmlicher Leitung wurde vier berühmten Theologen, Marini, Faskarari, Kalini und Fureiro, meist Dominikanern, welche den Text meist im engen Anschluß an die tridentinischen Lehrentscheidungen feststellten, die sachliche, die formal-sprachliche Seite aber den beiden Humanisten Paginus und Paulus Manutius übertragen. Sein Stil, seine logische Anordnung (I. Glaube, Symb. Apost., II. Sakramente, III. Dekalog, IV. Gebet, Vater Unser) und selbst eine relative Milde zeichnen ihn aus. Er ist übrigens von seiner Herausgabe (in lateinischer und italienischer Sprache) an nur dazu bestimmt gewesen, den Geistlichen in die Hand gegeben zu werden, und hat daher erst später eine Einteilung in Kapitel, Fragen und Antworten erhalten. Weil er jedoch noch mehr die thomistische Lehrweise befolgt, besonders in Rücksicht auf die Darstellung des Verhältnisses der Freiheit zur Gnade, wurde ihm von den Jesuiten das offizielle Ansehen bestritten. Die von ihnen bevorzugte Summa doctrinae et institutionis christianae des Kanisius, die (bereits 1554 erschienen) eine exklusive Privilegierung durch das Tridentiner Konzil nicht zu erringen vermochte, besitzt deshalb auch durch ihre Machinationen im römischen Volksunterrichte die allgemeine Herrschaft, während daneben noch ein Katechismus Bellarmins als Missionskatechismus Bedeutung hat. Noch eine dritte römische Bekenntnisschrift schließt sich den tridentinischen Beschlüssen eng an,

3. die Professio fidei Tridentinae. Das Bekenntnis ließ Pius IV., der schon andere Glaubensformeln veranlaßt

---

[1]) Eine vom Papst behufs Auslegung der tridentinischen Dekrete eingesetzte Kommission (Congregatio de interpretatione et executione sacrosancti concilii Tridentini oder Congregatio Concilii und schlechthin Conciglio genannt) ließ ihre Entscheidungen erst seit 1718 bekannt werden; sie umfassen aber dennoch bereits weit mehr denn hundert Quartanten, aus denen sich Auszüge in Richter-Schulteschen Ausg. des Conc. Trid. finden.

hatte,[1]) aber mit seinen XVII Canones super abusibus sanctissimi sacramenti ordinis in Trient nicht durchgedrungen war, auf Grund der Beschlüsse des Conc. Trid. sess. XXIV. decr. de reform. o. 12 ein Bekenntnis ausgehen, welches auf die Lehren nicht weit eingeht, aber aufs bestimmteste die Anerkennung der päpstlichen Alleinherrschaft enthält.[2]) Bei seiner Publikation am 13. November 1564 wurde dies Bekenntnis sofort durch die zu gleicher Zeit ergehende Bulle In sacrosancta als solches hingestellt, welches von allen Lehrern an Universitäten und Gymnasien, wie von allen Graduierten abzulegen sei. Dieses im Bullarium als forma professionis fidei catholicae bezeichnete Schriftstück wird wegen seines Gebrauchs als Konvertitenbekenntnis auch forma juramenti professionis fidei genannt. Seine Geltung als symbolische Bekenntnisschrift ist dadurch noch zu unserer Zeit über allen Zweifel erhoben, daß das Vatikanische Konzil in seiner zweiten Sitzung dasselbe feierlich bekannt hat.

4. Das moderne römische System hat seinen Abschluß gefunden in den Decreta Concilii Vaticani. Noch bevor dies jüngste Konzil für den 8. Dezember 1869 berufen wurde, waren zwei Bullen von dogmatischer Bedeutung, die Ineffabilis deus (8. Dzbr. 1854) und Quanta cura (1864 zusammen mit dem Syllabus errorum) von dogmatischer Bedeutung unter Pius IX. ergangen. Während die erstere die immaculata conceptio virginis Mariae, — ein von den Dominikanern stets bekämpftes, von Franziskanern und Jesuiten gefordertes und verteidigtes Dogma — verkündete, hatte die letztere die praecipuos nostrae aetatis errores zusammengefaßt. Pius IX. hatte durch diese Bullen bereits sich als den unfehlbaren Papst geriert. Die ausdrückliche Anerkennung des Papstes als solcher wurde nun aber durch das vom 8. Dezember 1869 bis zum 18. Juli 1870 in der Basilika des Vatikans abgehaltene Konzil noch in formellster Weise ausgesprochen.

---

[1]) Pius IV. ließ bereits 1556 eine formula christianae et catholicae fidei aufstellen, welche von einer polnischen Synode zu Lowitz auch sofort anerkannt wurde, und publizierte im Konsistorium der Kardinäle 1560: Decreta et articuli fidei jurandi per episcopos et alios praelatos in susceptione muneris consecrationis.

[2]) In ihm heißt es: Sanctam Catholicam et Apostolicam Romanam Ecclesiam, omnium Ecclesiarum matrem et Magistram adgnosco, Romanoque Pontifici Beati, Petro apostolorum Principis Successori ac Jesu Christi Vicario veram obedientiam spondeo ac juro. Denz. § 867.

Die Zahl seiner Mitglieder war zwar, als die entscheidende Sitzung näher heranrückte, von 719 auf 535 herabgesunken, aber dennoch dekretierte es unter Protest von nur zwei Stimmen nach des Papstes Willen nach vorherigem Abzug der ganzen dissentierenden Minorität (Deutsche, Franzosen, Engländer). In allen dogmatischen Beschlüssen dieses Konzils ist die Zurückhaltung der tridentinischen Beschlüsse fallen gelassen, und vieles prinzipiell römischer ausgesprochen. Zur Klarstellung der eigentlichen Meinung Roms sind noch weiter die beiden offiziellen liturgischen Bücher der römischen Kirche:

5. das Missale und das Breviarium Romanum zu beachten. Ersteres ordnet den Meßgottesdienst, und zerfällt außer den Rubriken, welche die Anweisung zur Verwaltung des Opfers geben, in mehrere Teile: 1. Proprium missarum de tempore, eine Anweisung der bei Celebrierung der Messe an jedem Feste und Sonntage des Kirchenjahres zu gebrauchenden Gebete und Formeln; 2. Proprium missarum de sanctis, die wechselnden Bestandteile des Meßdienstes an den Heiligenfesten; 3. Commune sanctorum, den Meßdienst für alle Heiligentage, welche keine eigenen Messen haben; 4. die Missae votivae, mit den Benediktionen pro defunctis. Hatte auch bereits Gregor d. Gr. die römische Liturgie im wesentlichen im Abendlande zur Geltung gebracht, so heischte die im Mittelalter von neuem eingerissene Verwirrung eine Neuordnung. Was das Konzil von Trient selbst nicht zu stande gebracht hatte, übertrug es (Sess. XXV fin.) dem Papste, und Pius V. promulgierte bereits am 14. Juli 1570 die Arbeit einer von ihm zu dem Zweck eingesetzten Kommission, die unter Klemens VIII. und Urban VIII. Revisionen erlebte. Die Reinerhaltung derselben wird jetzt durch eine von Sixtus V. 1687 eingesetzte Kommission der Congregatio rituum überwacht. Wie der Catechismus Romanus auf das Missale Rücksicht nimmt, so hat dasselbe auch in betreff der Lehre antoritative Bedeutung.[1]) — Mit dem Missale hängt das

[1]) Die aus der alten katholischen Kirche stammenden Gebete und Ausdrücke wollen sich mit den scholastischen Anschauungen über die Messe nicht überall decken, und sieht sich die römische Theologie selbst bei den wichtigsten Punkten (wie beim eucharistischen Opfer) in Verlegenheit, ihre Aufstellungen in dessen Ausdrücke hinein zu interpretieren. Im Canon missae findet sich z. B. das Gebet: Nobis quoque peccatoribus mit der echt evangelischen, alles Verdienst verpönenden Bezeichnung Gottes: non aestimator meriti sed veniae largitor. (Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und V.[1] I. S. 121).

Breviarium zusammen. Auch in seiner geschichtlichen Entwickelung läuft dies Gebetbuch, der kurze Inbegriff aller der Gebete, Schriftabschnitte, Sermone und Hymnen, welche die Kleriker wie Subdiakonen an jedem Tag, außer der Messe zu den bestimmten Stunden (horae) nach Ordnung, und im Geist der Kirche zu beten haben, mit dem für den sakramentalen Opferdienst am Altar bestimmten Meßbuch ganz parallel. Die erste kurze Sammlung der Art wie auch der Name Breviarium soll von Gregor VII. herstammen. Die jetzige Sammlung wurde von Pius V. 1568 nach einer Revision des zuvor gebrauchten Breviers durch die Bulle Quod a nobis veröffentlicht. Dasselbe hat noch Verbesserungen erfahren durch Klemens VIII. (Bulle Cum in Ecclesias 1602) und Urban VIII. (Bulle Divinum Psalmodiam 1631). In den in diesem Brevier zugleich vorgeschriebenen geschichtlichen Lesestücken finden sich auch zahlreiche Auszüge von Heiligenlegenden mit offenbaren Fabeln, welche der betende Priester dem wahrhaftigen Gott im Gebet vortragen muß. Benedikt XIV. wollte das Brevier durch eine Kommission davon reinigen lassen; allein deren Arbeiten kamen bei seinem Tode in ein bis jetzt nicht unterbrochenes Stocken.

---

6. Kapitel.

Die griechisch-katholische Kirche.

§ 22. Die griechisch-katholische Kirche der Gegenwart.

Von der griechisch-katholischen Kirche sprechen wir in der Symbolik. Denn die morgenländische Kirche umfaßt auch viele von den alten Häresien stammende Kirchengemeinschaften und die orthodoxe Kirche, deren Metropole einst Byzanz war, hat sich nicht nur in eine Reihe von Nationalkirchen aufgelöst, so daß die Kirche Griechenlands nur ein geringer Teil derselben ist, sondern diese haben auch in ihrer staatskirchlichen Gebundenheit manche eigentümliche Organisationen, welche uns hier nichts angehen. Die Symbolik hat nicht dergleichen Variationen statistisch festzustellen, sondern nur den jenen allen gemeinsamen principiellen Grundzug aus den von ihnen anerkannten Bekenntnisschriften in weitestem Umfang dieses Begriffs zu eruieren, und überhaupt die

innere Stellung der Gesamtkirche des Morgenlandes zu den andern Kirchengemeinschaften erkennbar zu machen.

Die römische Kirche hat sich unmittelbar in offenem Gegensatz zur Reformation neu konstituiert und gefestigt. Die von ihr faktisch bereits seit den Zeiten des Photius im 9. Jahrhundert, offenbar aber auch durch die Vorgänge unter dem Patriarchen Michael Cärularius 1054 getrennte, vor allem der Alleinherrschaft des Papstes widerstrebende griech.-kath. Kirche hat auch, seitdem sie ihr Hauptgebiet und ihren geistigen Schwerpunkt in den osteuropäischen Slaven, Russen, Bulgaren und andern Stämmen gefunden hat, wesentlich bei dem schon vor den Bilderstreitigkeiten des 8. Jahrhunderts eingetretenen Erstarrungszustand hinsichtlich der fortschreitenden Erkenntnis des Evangeliums und der in ihm bekundeten Heilswahrheit dauernd verharrt. Die rezeptive, bloß gefühlsmäßigem Empfinden ebenso schnell sich erschließende als zu solchem geneigte Natur der Slaven konnte zu keiner Gegenwirkung wider die durch einseitigen Intellektualismus ihrer Wahrheitserfassung verursachten Erlahmung der griechischen Christenheit gedeihen. Vielmehr wurde durch das starke slavische Element in der griechischen Kirche nur deren Apathie gegen die Neuerungen der Reformation und ihre Beschränkung auf unklare Mystik und, selbstgenügsame Werkseligkeit fördernde und schützende Zeremonien, verstärkt. Dieses, übrigens der ganzen Stellung der halbbarbarischen Slavenwelt zur Kultur des Abendlandes nur entsprechende, Verhalten zu den geistlichen Anregungen der deutschen wie der romanisch-schweizerischen Reformation ist dann auch in den bezüglichen neueren kirchlichen Bekundungen der griechischen Kirche zum unverkennbaren Ausdruck gekommen.

Kein ganzes Jahrhundert vor der Reformation waren die alten, an sich bedeutungslosen und allein an dem nationalen Widerspruche wider die Herrschaft des lateinischen Metropoliten zu Rom Gewicht gewinnenden Trennungsgründe von den Griechen offiziell anerkannt. Während in dem von Johann IV. Paläologus zu Florenz unterzeichneten, aber sonst von den Griechen niemals angenommenen, decretum unionis Graecorum vom Jahr 1439 die Einigung mit Rom zugestanden wird,[1]) sind selbst damals

[1]) Vgl. Denzinger, Encheiridion pag. 159 f. § 589: Item diffinimus sanctam Apostolicam Sedem et Romanum Pontificem universum orbem tenere primatum . . . et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac

die in der Encyklika des Patriarchen Photius vom J. 866[1]) angegebenen Abweichungen von der abendländischen Kirche als Eigentümlichkeiten der orientalischen Christenheit starr festgehalten. Noch heute gelten demgemäß auch in allen Teilen der griechischen Kirche die Dekrete der sieben ersten ökumenischen Synoden, zu welchen nur noch die zweite trullanische Synode, das in der römischen Kirche nicht anerkannte sogenannte Quinisextum, hinzutritt, als die dogmatische Autorität. In deren Beschlüssen sind aber auch die fünf Punkte, welche Photius als Grund der Trennung der Kirche des Orients von der des Occidents angab, enthalten, nämlich das Nichtfasten am Sonnabend, die Rechtmäßigkeit der Priesterehe, das Verbot einer neuen Salbung der bereits mit der Priesterweihe versehenen Bischöfe, der Gebrauch gesäuerten Brotes beim Abendmahl und die Verwerfung der Herleitung des Geistes auch vom Sohne (das Filioque im Nic.-Const.), und zur kirchlichen Satzung gemacht. Damit hängt zusammen, daß die griechische Kirche einzig und allein das Nicaeno-Constantinopolitanum als das grundlegende Bekenntnis anerkennt[2]) und in einem Teile des Hauptwerks des Johannes von Damaskus († 754) in der *ἔκδοσις ἀκριβὴς πίστεως ὀρθοδόξου*, dem dritten Buche seiner *πηγὴ γνώσεως* mit seiner Zusammenfassung der theologischen Arbeit der alten griechischen Kirche ein Normalbuch erblickt. Das starre Beharren beim Alten zeigt sich auch im Festhalten an der ebenfalls von Photius besorgten Zusammenstellung der Kanones der anerkannten Synoden in seinem Buche *Νομοκάνων*[3]) als Grundlage des orientalischen Kirchenrechts und an der *Εὐχολόγιον*[4])

---

gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse. Vgl. dagegen § 586. 87. 88.

[1]) *Ἐγκύκλιος ἐπιστολή* (Phot. epist. ed. Montacut. p. 47).

[2]) Vgl. das Schreiben des Patriarchen Jeremias II. an die Tübinger Theologen (Acta et Scripta Theol. Wirt. etc. pag. 57 ff., wo er vom Nic. Const. sagt: *Οὗτος ὁ τῆς ἀληθοῦς πίστεως θησαυρός, ὃς πνεύματι θείῳ ἐσφράγισται, ἵνα μὴ τίς τι ἐκ τούτου ἀφέληται ἢ νόθον ἐπεισαγάγῃ. Αὐτὸ τὸ θεῖον καὶ ἱερώτατον καὶ τέλειον πάντοθεν τῆς εὐσεβείας ἡμῖν σημεῖον, ἡ ὁμολογία τῶν ἁγίων πατέρων πάντων, ὁ ὅρος τοῦ χριστιανισμοῦ.*

[3]) Dasselbe ist mit Balsamons Kommentaren zusammen öfter ediert, so auch in Voellii et Justelli Biblioth. juris canon. Tom. II. Par. 1661.

[4]) Es ist herausgegeben als *Εὐχολόγιον* s. Rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum,

genannten Gebetsammlung mit den beiden Meßliturgien des Chrysostomus und des Basilius und anderen alten bis auf die apostolischen Konstitutionen zurückgehenden liturgischen Bücher.

In die Kämpfe der Reformationszeit wurde diese Abteilung der christlichen Kirche erst gelegentlich der Bemühungen des Patriarchen Cyrillus Lukaris von Konstantinopel 1629, seine Glaubensgenossen mit evangelischem Leben in Berührung zu bringen, und die sich dagegen richtenden Machinationen der Jesuiten 1638 hineingezogen. Bei dieser Veranlassung wie später stets wieder bewies sie eine völlige Lethargie gegenüber allem tieferen den ganzen Menschen erfassenden religiösen Leben, welche auch durch einen je und je sich in gewissen Volksteilen bekundenden Reichtum an frommen Gefühlen nicht aufgewogen werden kann. Daher dürfen bei dieser Kirche die Dokumente ihrer Lehre und ihrer christlichen Lebensgrundsätze nicht im vollen Sinne als von der Menge ihrer Glieder getragen angesehen werden. Sie sind im Grunde allzumal nur Bekundungen Einzelner oder kleinerer Kreise, und lassen wiewohl Früchte des selbst in den regeren Schichten der griechisch-katholischen Kirche waltenden Geistes und Sinnes sich doch nur als Symptome der Geistesart dieses Teils des Christentums auffassen und geltend machen.

§ 23. Die Bekenntnisse aus der neueren Zeit.

Wenngleich die griechische Kirche, wie gezeigt, sich im Grunde an das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum und die Glaubenslehre des Damaszeners hält, so hat sie dennoch bei verschiedenen Gelegenheiten sich auch in der späteren Zeit durch den Mund mehr oder minder berechtigter Vertreter sich über ihren Glauben äußern müssen, und haben deshalb folgende Schriften, wenn auch nicht in vollem Sinne, eine symbolische Bedeutung:[1])

1. Die Confessio Gennadii, welche infolge des Gespräches zwischen dem Patriarchen Gennadius oder eigentlich Georgius Scholarius als Patriarch von Konstantinopel mit Mo-

---

consecrationum, benedictionum etc., interpretatione latina nec non mixobarbararum vocum brevi glossario, aeneis figuris et observationibus ex antiquis P. P. et maximo Graecorum Theologorum illustratum. Opera Jacobi Goar O. P. Venet. ed. II. 1730 und auch sonst.

[1]) Vgl. E. J. Kimmel, Libri Symbolici ecclesiae orientalis, Jena 1843.

hammed II. kurz nach der Eroberung von Konstantinopel 1453 verfaßt ist. Das Gespräch wurde geführt, um den Nachweis zu liefern, daß der Glaube an den dreieinigen Gott den Monotheismus nicht aufhebt. Nach demselben gab Gennadius auf Wunsch des Sultans eine schriftliche Darstellung der wichtigsten christlichen Glaubenswahrheiten in 12 Kapiteln in griechischer Sprache und türkischer Übersetzung. Diesem Ursprung entspricht es, daß der *ὁμολογία* selbst noch eine kurze Wiedergabe des Gesprächs vorangeht. Erstere vertritt nur die allgemein christliche, nicht die speziell griechische Lehre.

2. Die Confessio orthodoxa (*ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς*), wurde abgefaßt infolge oder genauer im Gegensatz zu den Verhandlungen, welche zwei Patriarchen von Konstantinopel mit lutherischen und reformierten Theologen des Abendlandes führten. Einerseits waren die lutherischen Theologen Jak. Andreä und Luk. Osiander durch einen eine Gesandtschaft begleitenden Tübinger Repetenten 1574 zu einem zwar längere Zeit währenden, aber bis auf die Gewinnung des Geheimschreibers Szygomalas fruchtlosen, brieflichen Verkehr mit dem Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel gebracht. Andererseits führte der Wissensdrang einen jungen Theologen Cyrillus Lukaris am Anfange des 17. Jahrhunderts nach dem Abendlande, wo er vielfach nicht nur in Genf mit dem reformierten Bekenntnis vertraut wurde, sondern auch in Polen und Litauen zum Gegner der jesuitisch-römischen Propaganda unter den zur griechischen Kirche gehörigen Volksteilen sich entwickelte. Als er dann 1621 Patriarch von Konstantinopel wurde, war er bestrebt die griechische Kirche dem reformierten Bekenntnis zuzuführen. Seine Bemühungen wurden aber von den seinen Schritten auflauernden Jesuiten zu Verdächtigungen beim Sultan benutzt, und führten, als er 1629 in Genf ein ganz evangelisches Bekenntnis in lateinischer Sprache erscheinen ließ,[1]) nicht

[1]) Orientalis Confessio Christianae fidei domini Cyrilli patriarchae Constantinopolitanae. Genevae 1629, vgl. Kimmel a. a. O. p. 24—44. — Eine größere Bedeutung hat auch die von Hornejus herausgegebene Privatschrift des im Abendlande reisenden Griechen Metrophanes Kritopulus *ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐν ἐπιτομῇ* aus dem Jahr 1628, wenn dieselbe auch nicht evangelisiert wie das Bekenntnis des Cyrill, und selbst den Protestantismus gar nicht berücksichtigt; sie hat keinen offiziellen, also auch nicht symbolischen Wert.

bloß zu einer starken Gegenbewegung, welche die römische Kirche schürte, sondern auch zuletzt dazu, daß auf Grund jesuitischer Anklagen Cyrill von Janitscharen des Sultans erdrosselt und sein Leichnam ins Meer geworfen wurde (1638). Da nicht nur dadurch, sondern auch durch die jesuitische, an König Sigismund III. einen Fürsprecher habende, Propaganda das konfessionelle Bewußtsein der griechischen Kirche beunruhigt war, so suchten deren Metropoliten dasselbe wieder ins alte Gleis zu bringen. Zu dem Behufe ließ nun der Metropolit von Kiew, Petrus Mogilas, wahrscheinlich durch den Abt Jesajas Trophinowitsch Koslowski nach 1638 eine in ihren drei Teilen 1. den Glauben an der Hand des Nic.-Const., 2. die Hoffnung am Faden des Vater Unsers und die sieben Seligpreisungen und 3. die Liebe, die Art und Natur der Sünden und die zehn Gebote behandelnde Lehrschrift anfertigen. Diese wurde dann nicht bloß auf einer Synode zu Jassy 1642 sondern auch 1643 seitens der Patriarchen von Antiochia, Jerusalem und Alexandrien gebilligt und angenommen, so daß Peter der Große sie 1723 in die Kirchenordnung der griechisch-russischen Kirche aufgenommen hat. Ursprünglich in russischer Sprache verfaßt, ist sie ins Vulgärgriechische jener Zeit übersetzt.

3. Die Confessio Dosithei steht in noch ausdrücklicherem Gegensatz zu des Cyrillus Bekenntnis als die vorige, indem sie diesem Schritt für Schritt folgt. Wiewohl das letztere bereits 1638 und 1641 zu Konstantinopel verdammt war, ließ der Patriarch Dositheus von Jerusalem auf einer dort von ihm gehaltenen Synode die von ihm verfaßte anticyrillische *σύντομος ὁμιλία* in ihre Synodalbeschlüsse[1]) aufnehmen. Ihre 18 Dekrete und 14 Quästionen nähern sich bei ihrem schroffen Gegensatze zur evangelischen Lehre in ihren Ausführungen naturgemäß der römischen Lehre. So wird in ihr die Transsubstantiationslehre deutlich (Decr. XVII. *μετουσιοῦσθαι*, *μεταποιεῖσθαι*, *μεταῤῥυθμίζεσθαι τὸν μὲν ἄρτον εἰς ἀντὶ τὸ ἀληθὲς τοῦ κυρίου σῶμα κτλ.*) vorgetragen. Wie das vorige steht auch dies Bekenntnis unter den von lange her fortgegangenen Einwirkungen der römischen Propaganda. Die in ihnen vorliegenden Annäherungen an den römisch-

---

[1]) Dieselben erschienen 1676 zu Paris unter dem Titel: *Ἄσπις ὀρθοδοξίας ἢ ἀπολογία καὶ ἔλεγχος πρὸς τοὺς διασύροντας τὴν ἀνατολικὴν αἱρετικῶς φρονεῖν κτλ.*; in ihnen bildet des Dositheus *σύντομος ὁμολογία* das letzte Kapitel.

katholischen Lehrbegriff sind deshalb nicht bloß als Ausflüsse der individuellen Glaubensstellung des Petrus Mogilas und Dositheus anzusehen. Beide Bekenntnisse haben eine volkstümliche und naive Sprache, und tragen trotz ihres steifen und gesetzlichen Standpunktes das Gepräge einer aufrichtigen wenn auch beschränkten Frömmigkeit.

4. Als eine neuere Zusammenfassung der in diesen älteren Bekenntnissen enthaltenen Glaubens- und Sittenlehre ist der nach dem Vorgange des Metropoliten Platon (Rechtgläubige Lehre oder kurzer Auszug der christlichen Theologie . . . ausgearbeitet und aus dem Russischen ins Deutsche [Riga 1770] und Lateinische [Moskau 1774] übersetzt) von dem 1868 verstorbenen Metropoliten Philaret bearbeitete Katechismus,[1]) welcher durch seine Anerkennung seitens des heiligen Synods eine offizielle also symbolische Bedeutung erhielt.

Diese Dokumente weisen selber sämtlich auf die Arbeiten des Altertums zurück, so daß behufs ihrer Deutung und ihres Verständnisses namentlich in den verwickelten liturgischen, praktischen und sakramentlichen Fragen auf die entlegenere ältere Litteratur, wie die des Gregor von Nyssa, Dionysius Areopagita, Nikolaus von Damaskus und andere zurückgegangen werden muß. Eine direkte Bedeutung für die Symbolik haben aber diese dogmengeschichtlichen Dokumente nicht, da für die griechische Kirche der neueren Zeit gerade die Art dieses Abhubs der theologischen Arbeit der alten griechischen Kirche bezeichnend ist. Wie das Mönchtum der russischen Kirche noch deutlich den Charakter des fünften und sechsten Jahrhunderts trägt,[2]) und dennoch das mumienhaft Erhaltene gerade infolge seiner den Wechsel der Zeiten nichtbeachtenden Starrheit einen andern Typus angenommen hat, als ihn sein Urbild zeigte, so ist's auch mit allen Seiten des griechischen Kirchenwesens. Auch bei dieser Kirche wird deshalb nur eine mittelbare

[1]) Der vollständige Titel dieses Katechismus ist: „Ausführlicher christlicher Katechismus der orthodox-katholischen orientalischen Kirche, in der Originalsprache geprüft und genehmigt von der heiligsten dirigierenden Synode und herausgegeben zum Unterricht in den Schulen, wie auch zum Gebrauch aller orthodoxen Christen auf allerhöchsten Befehl Seiner Kaiserlichen Majestät.“ 61. russ. Aufl. Moskau 1872. Deutsch St. Petersburg 1850. Vgl. Schaff a. a. O. II. S. 231 ss.

[2]) Vgl. Dalton, Die russ. Kirche. Leipzig 1892. S. 41 ff.

Anwendung der dogmatischen Grundlagen ihrer heutigen Glaubens- und Lebensgestalt als statthaft anzuerkennen sein.[1])

---

7. Kapitel.

Die Bekenntnisse der kleineren protestantischen Kirchenparteien.

§ 21. Die schwärmerischen Sekten und deren Bekenntnisse.

Der früheren Begründung (§ 4. S. 21) gemäß können hier nur solche Kirchenparteien berücksichtigt werden, welche sich bis zu einer symbolischen Ausprägung ihres Christentums hindurch gearbeitet haben. Auf andere kann nur erst bei der Darstellung der einzelnen konfessionellen Unterschiede und deren prinzipiellen Charakter ein vergleichender Blick gehörigen Orts geworfen werden. Alle diese protestantischen Sekten, mögen sie nun einen mehr schwärmerischen oder mehr rationalistischen Charakter tragen, verdanken gleicherweise ihre Entstehung einer geistlichen Unterströmung in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters, welche erst im 16. Jahrhundert unter den tiefgehenden Nachwirkungen der durch Luther erregten Geistesbewegung, deren ruhige Entfaltung vielfach störend, ihre Macht über die minder gebildeten Volksschichten recht bekundete.

---

[1]) Seit Sigismund III. wurde ein großer Teil der griechischen Kirche in Polen, Litauen und Westrußland auf der Synode zu Brest (1396) mit Rom nach dem Schema der Florenzer Abmachungen (1438—39) uniert, d. h. unter Belassung des Kultus nach griech. Liturgie, des Mönchtums nach der alten Regel des Basilius und der Ehe der niederen Priester unter römische Oberkirchenhoheit gestellt. Nach Roms Anschauung ist für solche unierte Griechen, wie sie außer in den ehemals polnischen Provinzen des russischen Reiches, wo sie aber seit 1575 fast aufgehoben sind, sich bei den Ruthenen und Rumänen in Galizien, Ungarn, Siebenbürgen und als Reste aus altbyzantinischer Zeit in Süditalien finden, die nach dem Florenzer Konzil von Gregor III. erlassene Professio fidei Graecis praescripta (Constitutio 51 vgl. Denzinger a. a. O.) als maßgebendes Symbol anzusehen. Während aber die allein um ihrer gedrückten Lage willen sich zur Union bequemenden Griechen sich durch die bei dieser von ihnen gemachten Vorbehalte genugsam geschützt wähnen, benutzt Rom die Union zur fortgesetzten Romanisierung der Kirchengebiete.

Alle Mittel der Papstkirche des Mittelalters hatten den Einfluß der verschiedenen Sekten, welche im richtigen Gefühl vom Antichristlichen im Papsttum und der Hierarchie sich diesen unter Berufung auf das Vorbild der Armut Christi und unter falsch-gesetzlicher Geltendmachung einzelner Worte desselben entgegengestellt hatten, auf den schlichten Sinn der Volksmassen selbst in Italien nicht zu hemmen vermocht. Darum lebten ihre Anschauungen, wenn auch verblaßt und ohne Organisationen zu veranlassen, in denselben Volksschichten fort, aus welchen die Tertiarier der Franziskaner sich rekrutierten, und haben sich wohl vielfach mit den Ausläufern der Anhänger der Spiritualen unter jenen verschmolzen. Gerade in den unteren Schichten der Völker waren Sympathieen für deren Gedanken immer vorhanden. Beim Aufkommen der Reformation ging aus diesen Volksschichten, die auch in Italien, zum mindesten in den reichen Städten Oberitaliens, verbreitet waren, eine von der deutschen wie von der schweizerischen wohl zu unterscheidende Reformationsströmung hervor,[1]) deren Grundrichtung lediglich antipapistisch und antiklerikal war. Dabei konnten sich natürlich die verschiedenartigsten Einflüsse, wie auch rein humanistische, wo sich eine höhere Bildung fand, geltend machen, und vielfache Kreuzungen mit den beiden reformatorischen Hauptströmungen stattfinden. Diese reformatorische Richtung besaß indessen nicht bloß, nachdem sie erweckt war, eine gewisse Selbständigkeit, sondern sie war im Grunde den beiden ersten heterogen. Ihr äußeres Kennzeichen war die allen an ihr Beteiligten oder Zufallenden, wie einst dem Sektierer Petrus de Bruis († 1126), im Zusammenhange mit ihrem Bruch mit der Kirche eigne Verwerfung der Kindertaufe, um deretwillen sie sich selber wohl als apostolische Täufer, ihre Gegner, auch unter den Protestanten, aber sie Wiedertäufer nannten. Unter ihnen traten von Anfang an Unterschiede hervor. In Thüringen und Sachsen zeigten sie sich mehr enthusiastisch-fanatisch, in der Schweiz mehr quietistisch. Immer aber beriefen sie sich auf einzelne, buchstäblich aufgefaßte Worte der Schrift, vor allem Jesu oder der Propheten, ohne sich vor

---

[1]) Für ihre richtige Auffassung sind bei manchen Einseitigkeiten, wenn auch nicht maßgebend so doch höchst bedeutsam: Ritschl, Gesch. des Pietismus I. S. 22 f. 1880 und schon früher Zeitschr. für Kirchengesch. II. 2 und Keller, Geschichte der Wiedertäufer 1880 und die Reformation und ältesten Reformationsparteien 1885.

allem um die innere Aneignung des Heils und den Weg zu derselben zu bekümmern. Wie fast stets bei solcher, fand sich bei ihnen auch das Gegenstück von Buchstäbelei nämlich Berufung auf den Geist und Ekstase. Damit hängt ferner zusammen, daß diese reformatorische Bewegung geradezu eine untheologische war und blieb. Die humanistisch Gebildeten, welche von ihr ergriffen wurden, sonderten sich entweder bald von ihr ab, oder sie verzichteten, wie Karlstadt bei seinem Anschluß an die Zwickauer Propheten, bald auf die Theologie. Die Folge davon war, daß diese Strömung in solchen Ländern, in denen der Klerus der deutschen oder schweizerischen Reformation unzugänglich blieb, die täuferische Bewegung größeren Umfang erreichte, als die Anhänger Luthers oder Zwinglis und Calvins; so in Mähren und in den gewerbreichen Städten der Niederlande.[1])

1. Es dauerte indes nicht lange, bis das quietistische Element in dieser Richtung wenigstens auf dem europäischen Kontinent über das enthusiastisch-schwärmerische das bleibende Übergewicht erhielt. Dazu führte der von den Täufern in Holland und Friesland von Anfang an gemißbilligte, einer an Wahnsinn streifenden, fleischlichen Ekstase entsprungene 1535 in Münster gemachte Versuch, die einst schon von dem Franziskaner Gherardinus de Burgo in seinen introductiones in evangelium aeternum erwartete sichtbare Wiederkunft Christi zu verwirklichen, indem derselbe ins volle Gegenteil umschlug, und den Täufern in ganz Niederdeutschland fast eine noch blutigere Verfolgung zuzog, als ein Jahrzehnt zuvor in Süd- und Mitteldeutschland die von Thomas Münzer und andern täuferisch Gesonnenen vollzogene Verbindung ihrer Sache mit den Bauernaufständen. Seitdem gaben die Täufer diesseits des Kanals alle Umsturzideen auf, und lebten in ihrer Zerstreuung still, wenn auch häufig, falls sie als solche erkannt wurden, verfolgt weiter.

Unter diesen in Niederdeutschland 1536 noch Obbeniten heißenden und in viele Parteien zerfallenden Täufern wurde Menno Simonis († 1539) ein früherer Priester, aber eine

---

[1]) Kellers Hypothese (a. a. O.), diese Täufergemeinden seien eine unmittelbare Fortsetzung der alten, wie er voraussetzt, überallhin verbreiteten mährischen Brüdergemeinden, ist im allgemeinen undurchführbar; in Mähren mögen sich allerdings ehemals taboritische Elemente der täuferischen Bewegung angeschlossen haben.

lautere Persönlichkeit und rechtes Friedenskind, zu einer umfassenden, und die einzelnen Gemeinden einigenden Thätigkeit geführt. Er wirkte, aus Witmarsum in Westfriesland stammend, aus Holland vertrieben, seit 1543 in Emden, seit 1546 in Holstein, und dann besonders in Oldesloe von 1555 an. Infolge seiner Bemühungen sonderten sich die Täufer von den unitarisch-sozinianischen Ideen Anhängenden unter ihnen, und alle, welche in Beziehung auf Gemeinde-Verfassung, Taufe, Eid, obrigkeitliche Ämter und Waffengebrauch mit Menno im allgemeinen übereinstimmten, nannten sich bald nach ihm Mennoniten, auch am Oberrhein und in der Schweiz. Noch jetzt finden sich, teils aufs neue unitarischen Neigungen huldigend teils von lauterer evangelischer Gesinnung erfüllt, mennonitische Gemeinden, außer in Nordamerika, in Südrußland, in den Weichselniederungen Westpreußens, am Niederrhein und in Holland. Wenngleich die Mennoniten infolge des latenten enthusiastischen Zuges ihrer Richtung sich eigentlich auf Bekenntnisse nicht einlassen wollten, sind doch bei den zahlreichen, an Äußerlichkeiten und Kleinigkeiten haftenden, Spaltungen unter ihnen zahlreiche Bekenntnisse aus ihrer Mitte hervorgegangen. 1. Das älteste Bekenntnis aus mennonitischen Kreisen ist: Korte Belydenisse des christel Geloofs (praecipuorum christianae fidei articulorum brevis confessio). Verfaßt um 1580 von den beiden Predigern Joh. Ris (Hans de Rhys) und Lübbert Gerardi (Gerritß) legt es (holl. neu gedruckt 1688) in 40 Artikeln den Glauben der sogenannten Waterländer dar, einer damals nur in Beziehung auf den Bann und die Zucht in der Gemeinde freier denkenden Partei. Aus der strengeren Richtung stammt hingegen 2. eine Schrift mit dem Titel: De algemeine Belydenissen der verenighde Vlaemysche, Vriesche en Hoogduytsche Doopsgesinde Gemeynte (Amsterdam 1665), welche fünf, in den Jahren 1591—1632 verfaßte Bekenntnisse umfaßt. Unter ihnen das Bekenntnis vom Ölzweig (1627—1636) und das von Jean Centz (1630), welche die Versöhnung zwischen Vlämischen und Friesischen, und wiederum zwischen diesen und den Hochdeutschen herbeiführten und beurkundeten. Hinzuzunehmen ist noch 3. der vornehmste mennonitische Katechismus: Kort Onderwys des christel Geloofs voor de leugd geschickt ne de Belydenissen des Doopgesinden, welcher auf Anordnung einer Synode vom Jahre 1697 von Aug. Arn. Dooregast, Pet. Beets und Herm. Shyn

verfaßt, und nach Genehmigung durch jene gedruckt ist (Amsterdem 1697).[1])

2. Waren auch die Niederlande lange Zeit die Freistätte der Täufer, so gingen von ihnen doch nach früheren vergeblichen Versuchen sich dort anzusiedeln beim Beginn der dortigen Bürgerkriege zahlreichere Boten derselben nach England. Während derselben verschmolzen sie um so mehr mit der großen Independentenpartei, die am Enthusiasmus für Durchführung politischer und religiöser Freiheit ihr Einigungsband hatte, als der Independentismus selber überhaupt in folgerichtiger Konsequenz der reformierten Lehre auf die Sakramente keinen Wert legte, und ihm auch die Kindertaufe für etwas Indifferentes galt.[2]) Diese Durchgangszeit hat dem englischen Baptismus, wiewohl er schon zuvor im Jahre 1639 sich in Nordamerika in Rhode-Island ein nach seinen Gedanken gestaltetes Staatswesen geschaffen hatte, einen andern Typus aufgeprägt, indem der englisch-nordamerikanische Baptismus ein offenbar reformiertes Gepräge angenommen hat, und sich dadurch vom Mennonitismus unterscheidet. In England erhielt er durch die Toleranzakte Wilhelm III. 1689 staatliche Anerkennung wie die anderen reformierten Parteien; in Nordamerika hat er sich erst seit seiner regen Beteiligung an dem Freiheitskriege und der Losreißung von England zu einer der einflußreichsten Kirchengemeinschaften ausgebildet. Für Deutschland wurde er durch die von Oncken in Hamburg seit 1834 betriebene baptistische Propaganda bedeutsam. Darin trägt er noch immer den Charakter des alten Täufertums, daß er wegen unbedeutender Sonderverirrungen fort und fort sich in kleinere Parteien spaltet. So giebt es denn neben den schon seit 1689 getrennten, calvinisch gesonnenen Particular- (oder Regular-)Baptists, und den arminianisch denkenden General- (oder Free-Will-)Baptists noch eine große Reihe von Abarten derselben. Neben den Bekenntnissen der beiden genannten Hauptrichtungen aus den Jahren 1689 und 1691,[3]) ist noch von Wichtigkeit das ähnliche 1847 in Hamburg

---

[1]) Vgl. auch: Herm. Schyn, Historia christianorum, qui in Belgio foederato inter Protestantes Mennonitae appellantur 1723 und 1729, welche besonders den Unterschied der Taufgesinnten von den Wiedertäufern darthun will.

[2]) Vgl. Alberti, Briefe über den Zustand der Religion und der Wissenschaft in Großbritannien. Hannover 1754. IV. Teil.

[3]) Siehe Schaff a. a. O. III. p. 738 ss. und etwas abgeändert 1833 ebda. p. 732 ss.

erschienene (7. Aufl. 1884) Glaubensbekenntnis (und Verfassung) der Gemeinden getaufter Christen, gewöhnlich Baptisten genannt, welches die Lehre der Baptisten Deutschlands in 15 Artikel zusammenfaßt.

3. Aus jenen enthusiastischen Independenten, den Heiligen der Revolutionszeit Englands mit ihrem Enthusiasmus für die Herstellung des Reiches Gottes auf Erden, ging dessen Ideen verinnerlichend, auch die Partei der Quäker (Quackers) oder Zitterer hervor. Diesen Namen erhielt dieselbe infolge der Ermahnung: Gott zu ehren und vor seinem Worte zu zittern, welche ihr geistlicher Stifter, George Fox, einem englischen Richter, vor den er einst in der Zeit der Revolutionskriege geführt wurde, zu teil werden ließ. Sie selber nennen sich: Gesellschaft der Freunde, indem sie alle Christen als Freunde ansehen, und jeden mit Du anreden. Durch George Fox haben sie zwar, wie er durch seine Predigten seit 1649 und durch die Sammlung der ersten Freunde zu Swarthmore 1653 äußerlich ihr Stifter gewesen ist, auch ihr späteres Gepräge empfangen. Bevor es aber zu der sie später charakterisierenden schlichten und stillen Art ihres Enthusiasmus kam, haben sie, ähnlich wie die apostolischen Täufer des 16. Jahrhunderts, eine furchtbare Ernüchterung durchmachen müssen. Denn sie verweigerten nicht bloß auch als Soldaten den Eid, und bewiesen, wie auch Fox selber, in den deshalb über sie ergehenden Verfolgungen eine bewundernswerte Standhaftigkeit, sondern von 1656 bis 1660 vertrat ein großer Bruchteil der durch die Predigten von Fox und seinen Genossen Ergriffenen, unter der Partei der Heiligen, in leidenschaftlichster Weise den Gedanken der Herstellung des großen Friedensreiches Christi, und schreckte selbst davor nicht zurück, im Kampfe ebenso wider die Royalisten wie wider Cromwell, durch eine blutige Entscheidung ihrem Ideal zur Verwirklichung zu verhelfen. Der schon im Keime mißglückte Versuch Naylors, eines der bedeutendsten Freunde von Fox, 1659 in Bristol das sichtbare Reich Christi auf Erden beginnen zu machen, führte bei allen, welche Fox' Gedanken treu blieben, zur vollsten Ernüchterung. Seit 1660 verwarfen sie jeglichen Kriegsdienst und jegliche Gegenwehr, und erstrebten nur noch ein geistliches Friedensreich. Während die Zahl der Gemeinden und deren Umfang alsbald und namentlich seit William Pen's Übertritt zur Gemeinde der Quäker 1667 in England und Schottland, wie

auch in Nordamerika (Pennsylvanien) sich sehr hob, ist diese Sekte in neuerer Zeit in unaufhaltsamem Rückgang. Selbst die auf dem Gebiete der inneren Mission so epochemachende Erscheinung der Elisabeth Fry, in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, hat sie nicht zu heben vermocht. Wenngleich sie ihren Grundsätzen zufolge kein ihre Glieder bindendes Bekenntnis aufstellen können, so nötigten die Bestimmungen der Toleranzakte vom Jahre 1689 doch zur Abgabe einer earlist Form or Confession of faith.[1]) Auch hat unter ihnen das Hauptwerk des einzigen bedeutenden Theologen aus ihrer Mitte, Roberti Barclaji Theologiae vere christianae Apologia,[2]) samt dessen Catechesis et fidei confessio, quae continet narrationem dogmatum Quakerorum[3]) allgemeine Anerkennung gefunden. Während nach mancher Urteil[4]) der Richtung der Quäker alle Voraussetzungen zu einer lehrhaften Durchbildung ihres Glaubensbewußtseins fehlen, macht nach anderen[5]) Barklai's Buch durch die architektonische Abrundung des Ganzen einen ungemein wohlthuenden Eindruck, und soll sogar die Dogmatik des orthodoxen Protestantismus weit übertreffen. — Es liegt in der Art des Enthusiasmus, wie sich schon unter den Heiligen der Zeit Cromwells das zum Deismus geneigte Levellertum ausbildete, einen naturalistischen Zug in sich zu bergen, und so regt sich auch unter den Quäkern seit Anfang dieses Jahrhunderts eine allein auf die angeborne Vernunft zurückgehende Richtung, die sich besonders an Elias Hicks in Long Island, der 1822 hervortrat, hält. Diese hat die Mehrzahl der Quäker in Nordamerika wie in England bewogen, sich in den Erklärungen von Indiana (1828) und Manchester (1837) nunmehr auf die Offenbarung Gottes in der h. Schrift zu stellen.

---

[1]) Dasselbe lautet deutsch: „Ich bekenne den Glauben an Gott den Vater, und Jesum Christum, seinen ewigen Sohn, wahren Gott und an den heiligen Geist — Einen Gott, hochgelobt in Ewigkeit; und ich erkenne die heilige Schrift A. und N. T. als göttlich inspiriert an."

[2]) Amstelodami 1676. Übersetzungen ins Englische, Französische und Deutsche (1684 und 1740).

[3]) Rotterdami 1676, englisch schon 1673, deutsch Amsterdam 1679, Leipzig 1732.

[4]) So Buddensieg, Th. R.-E.[2] XII. S. 444.

[5]) Möhler, Symbolik S. 489.

§ 23. Die rationalistische Sekte der Sozinianer (und Unitarier) und deren Bekenntnisse.

Unter den Anhängern der Wiedertäufer waren von Anfang an viele antitrinitarisch Gesonnene. Diese Richtung wurde vornehmlich in Italien, wohin sie ungefähr seit 1540 verpflanzt wurde, noch verstärkt durch aus dem italienischen Humanismus hervorgegangene rein intellektuelle Gegner Roms. Ihr Unterschied von den Urhebern der Reformation trat darin sichtlich hervor, daß sie sich gegen die Dogmen von der Trinität, Christo und der Sünde wandten, welche die Grundlage für die Rechtfertigung aus Gnaden bilden. Von den Reformatoren der Schweiz wie Deutschlands überall zurückgewiesen, fanden sie für ihre Lehre eine Freistätte in Siebenbürgen und in Polen. Besonders durch die Gunst des Woiwoden von Podolien, des Kastellans von Zarnow, Johann Sieninsky wurde das jetzt wieder zum Dorfe herabgesunkene Rakau im Palatinat Sendomir, das sarmatische Athen, ein Hauptsitz derselben, wo sie ein Gymnasium bonarum artium zur Ausbildung von Geistlichen von bedeutendem Ansehn schufen. Wie es bei einer sich ganz auf sich selbst erbauenden Richtung nur natürlich, gab es unter diesen Antitrinitariern (Unitariern) Polens viele divergierende Richtungen. Dieselben wurden indes unter Ausscheidung aller chiliastischen und anabaptistischen Anwandlungen durch das Wirken des aus Siebenbürgen beim Ausbruch der Pest 1579 nach Polen geeilten Fausto Sozzini, der durch den litterarischen Nachlaß seines aus Italien nach Zürich geflohenen Onkels Lelius Sozzini († 1572) zum Antitrinitarier geworden war, geeinigt. Er, welcher im Grunde nur aus den parvula ab ipso conscripta multa annotata seines Onkels ein System herausgearbeitet hatte, gab der Partei deshalb den Namen. Sein Ruf zog von überall her, auch aus Deutschland, die ähnlich Denkenden nach Polen. Nur an der Nürnberger Universität Altdorf wirkte im stillen der Mediziner E. Soner für die sozinianische Anschauung bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts († 1612). Seit der Vertreibung der Sozinianer aus Polen auf Betrieb der Jesuiten 1718 haben sie sich bis jetzt in Klausenburg in Siebenbürgen (noch jetzt etwa 30000) erhalten, und sich von da aus nach England und Nordamerika fortgepflanzt. Wenn auch die

zahlreichen Schriften ihres Stifters, Faustus Sozzinis[1]) bei der Partei allzumal in großem Ansehen stehen, so ist doch allen der von ihm begonnene, nach seinem Tode (1604) wesentlich durch Valentin Schmalz vollendete Rakausche Katechismus von symbolischem Ansehen.[2])

Ihrem eignen Umfange nach hatte diese schon in ihren Anfängen als Samosateni neoterici (C. A. Art. I.) von den Reformatoren bekämpfte Partei in einer Symbolik der Gegenwart keine Berücksichtigung verdient. Bedeutsam aber ist sie noch für die Kirche unserer Tage durch den mittelbaren Einfluß, den ihre Glaubensstellung und Theologie auf jene geübt hat und übt.

Es mußte dies schon geschehen um des neueren Nordamerikanischen Unitarismus willen, von dem solches für England und Deutschland vielmehr auf der Hand liegt. In welchem Maße dieser durch die älteren Unitarier Nordamerikas oder Sozinianer hervorgerufen oder beeinflußt ist, — das ist noch nicht festgestellt, vielleicht auch nicht feststellbar. Äußerlich angesehn erscheint er als eine völlig selbständige Erscheinung. Ein Geistlicher der englisch-bischöflichen Kirche Nordamerikas, Lindsay mit Namen, hatte, weil er den 39 Artikeln nicht mehr beistimmen konnte, sein Amt niederlegen müssen. Bei der Veröffentlichung seiner Biographie und seiner Korrespondenz durch einen seiner Schüler im Jahre 1815 wurde durch ein Blatt auf die weite Verbreitung der unitarischen Anschauungen in der bischöflichen und der presbyterianischen Kirche Nordamerikas hingewiesen. Dadurch entstand in diesen Denominationen, besonders in Boston, 1816 bis 1819 eine große Bewegung, deren Folge das Ausscheiden der unitarisch Gesonnenen (Gegner des Athanasianums), und die Bildung einer neuen, jetzt 400 Gemeinden zählenden, Kirchengemeinschaft war, welche sich vornehmlich im Staate Massachusetts befinden.

---

[1]) Vgl. Bibliotheca fratrum Polonorum ed. Wissowitz 1656 Tom. I. und II: Fausti Sonensis opera omnia.

[2]) Catechesis ecclesiarum, quae in Regno Poloniae in ducatu Littuaniae etc. affirmant, neminem alium praeter patrem Domini nostri Jes. Christi esse illum visum Deum Israelis, hominem autem illum Jesum Christum, qui ex virgine natus est, nec alium praeter aut ante ipsum Dei filium unigenitum et agnoscant et confitentur. Diese erschien 1605 polnisch, 1608 deutsch, 1609 lateinisch, eine 2. Aufl. mit Zusätzen von Crell und J. Schlichting 1655 und mit lutherischer Widerlegung von Oeder, Frankfurt 1739, die in diesem Buch zitiert wird.

Doch giebt es noch 2000 unitarische Vereine mit etwa einer halben Million Genossen unter andern Denominationen (Christians). Der Sammelpunkt derselben ist Boston, und die blühende Howard-Universität in Cambridge, welche seit 1820 unitarisch ist. Während von dort aus auf die Bildung unitarischer Gemeinden in England hingewirkt ist, war diese Partei allein durch ihre Schriften auf Deutschland von Einfluß. Besonders sind in dieser Hinsicht die Werke Ellery Channings († 1842)[1]) und Theodor Parkers († 1860) zu nennen.[2]) Doch tritt in den Werken der beiden genannten Theologen das Sinken solch' unitarisch gesonnener Parteien vom Niveau des Christlichen auf das eines bloßen Theismus und Naturalismus deutlich hervor. Während bei Channing von christlicher Erkenntnis und Liebeseifer noch viel zu bemerken ist, spricht sich bei Parker nur der kahle und nackte Unitarismus aus. Die Bedeutung der beiden Männer für und in der Partei erlaubt deren Schriften als Urkunden ihres Standpunktes um so mehr zu behandeln, als eine derartige Partei ein eigenes positives Bekenntnis gar nicht aufzustellen vermag.

---

[1]) Channings Works 6. voll. Boston 1848 (deutsch von Sydow und Schulze. Berlin 1850).

[2]) Werke übersetzt von Ziethen. Leipzig 1854.

Zweiter Teil.

Die Lehren der Symbole der verschiedenen Kirchenparteien in vergleichender Darstellung.[1])

---

1. Kapitel.

Die Erkenntnisquellen der christlichen Lehre.

§ 24. Die lutherische Lehre.

Jede Rechenschaft vom Glauben einer Kirchenpartei muß vor allem über dessen Grundlagen Auskunft geben. Um so auffälliger ist es auf den ersten Blick, daß vor der F. C. kein früheres der lutherischen Symbole sich geflissentlich über solche ausläßt. Diese befremdliche Erscheinung hat aber eine genugsame geschichtliche Veranlassung. Die evangelisch gesonnenen Reichsstände hatten vor allem das Bestreben, durch das von ihnen abzulegende Bekenntnis ihre Übereinstimmung im Glauben mit der wahren katholischen Kirche der früheren Zeiten klarzulegen, indem Luther von jeher die falsche von ihm bekämpfte von jener ausdrücklich unterschieden hatte.[2]) Auch bedurfte es namentlich 1530 bei der C. A. einer dahinzielenden Erklärung zunächst

---

[1]) Von den Lehren und nicht, wie erwartet werden konnte, von der Lehre der Symbole ist in der Überschrift die Rede, weil auch manches über die Glaubenslehre Hinausliegende mitberührt werden muß und weil der innere Zusammenhang derselben hier nicht vorausgesetzt sondern erst festgestellt werden soll.

[2]) Vgl. dafür den Beschluß der C. A. § 5 (M. S. 69): „Wir haben allein die Stück erzählet, die wir für nötig anzuziehen und zu vermelden erachtet haben, damit man daraus desto baß zu vernehmen habe, daß bei uns nichts mit Lehr noch mit Ceremonien angenommen ist, das entweder der heiligen Schrift oder gemeiner christlicher Kirchen zu entgegen wäre."

nicht, weil diese nur die positive Ausführung des 1529 zu Speier unter Berufung auf ihr in der heiligen Schrift gebundenes Gewissen erhobenen Protestes wider die gewaltsame Aufrechterhaltung der alten Lehre war. Darauf weist die Vorrede wieder kurz aber ausdrücklich hin.[1]) Auch stand den sich damals gegenüberstehenden Parteien die Anerkennung der heiligen Schrift als purum dei verbum äußerlich ganz gleichmäßig fest, und brauchte deren Berechtigung als Quelle nicht erst erwiesen zu werden.[2]) An eine Entnahme der Lehre aus anderen Quellen als der heiligen Schrift dachte man zu jener Zeit auf seiten der Evangelischen so wenig, daß, wie es die F. C. (s. d. de reg. atque norma Chr. fid. § 12) später ausspricht, die C. A. selber nur als aus Gottes Wort zusammengezogen (e verbo Dei collecta) und deshalb als reine Lehre des göttlichen Wortes (sincera Dei doctrina) betrachtete (M. S. 568).

Dennoch ist gerade diese Unterlassung einer besonderen Erörterung dieses Lehrstücks bis dahin, daß innere Streitigkeiten zu einer genaueren Bestimmung darüber nötigten, nach zwei Seiten hin bedeutsam. Einmal bekundet sich darin, daß die lutherische Kirche nicht gleichsam von vorne anfangen, sondern daß sie den Bestand der wahren Kirche wie das andauernde Walten des heiligen Geistes in ihr anerkennen, und nur die bereits von der Kirche gewonnene schriftgemäße lautere Lehre fortführen will. Zum andern daraus, daß der lutherischen Kirche eine isoliert formelle Hervorhebung des in unserm Jahrhundert so bezeichneten Formalprinzips nicht am Herzen liegt. Dennoch bieten aber die lutherischen Bekenntnisschriften, auch abgesehen von den Abschnitten der F. C., die von dem Grunde, Regel und Richtschnur des Glaubens in deren beiden Teilen handeln (M. S. 517 f. und 565 ff.), eine genugsame Auskunft über das, was die Lutheraner von der heiligen Schrift halten. Bei der generellen Berufung und bei der speciellen Begründung der meisten Lehrstücke auf die heilige Schrift haben die Art, in der diese benutzt wird, und die gelegent-

[1]) Vgl. Vorrede § 8 (M. S. 36): „Hierum . . . überreichen und übergeben wir unserer Pfarrherrn, Prediger und ihrer Lehren auch unsers Glaubens Bekenntnis, was und welchergestalt sie aus Gründen, göttlicher, heiliger Schrift . . . predigen, lehren, halten und Unterricht thun.“

[2]) Vgl. Conf. Tetrap. Cap. I. (Niem. p. 745): „Consyderantes, quod divus Paulus scribit, Scripturam divinitus inspiratam utilem esse ad docendum.“

lichen Aussagen über sie in den verschiedenen Bekenntnisschriften den gleichen Wert, wie eine besondere Ausführung über deren Wesen. Das Ganze der Bekenntnisschriften wird zum Dokument der lutherischen Lehre von der heiligen Schrift.[1])

1. Was die h. Schrift der lutherischen Kirche vor allem teuer und wertvoll macht, ist dies, daß sie für die Gläubigen ein Gnadenmittel, d. h. das ist, wodurch die ewige Gerechtigkeit, der h. Geist und das ewige Leben allein uns geschenkt wird, daß sich Gott gar nicht erkennen, suchen noch fassen läßt, denn allein im Wort und durchs Wort, — wie alle lutherischen Bekenntnisse betonen.[2]) Um dieser ihrer letzten und höchsten Wirkung willen wird die h. Schrift trotz der sonstigen scharfen Auseinanderhaltung von Gesetz und Evangelium auch kurzweg bloß als Evangelium bezeichnet. Ihr Kern und Stern ist die Botschaft von Christo, dem Heiland der Welt, wie sie sich bereits im A. T., in voller Klarheit jedoch erst im N. T. findet. Die Bezeichnung der ganzen Schrift als Evangelium beruht auf einem Gebrauche dieses Wortes im weiteren Sinne (M. S. 634), bei dem es die ganze Lehre Christi unseres Herrn, die er auf Erden in seinem Predigtamte geführet, und im Neuen Testament zu führen befohlen hat (M. S. 633), bezeichnet. Demgemäß kann auch die vom Herrn im N. T. befohlene Verkündigung seiner Lehre (Matth. 28, 19. 20) als verbum praedicatum gleich, wenn auch nicht neben, dem verbum scriptum als Gnadenmittel angesehen werden. Ersteres sehen nun aber die Reformatoren nicht wie Eck und

---

[1]) Vgl. N. Kirchl. Zeitschr. VI. 11. S. 888—921. Die Angaben der Bekenntnisse über die Schrift können nicht als zufällige und beiläufige Bemerkungen, wie solche über historische Dinge in jenen vorkommen, betrachtet werden, so daß ihnen keine normative Bedeutung zukäme. Sie stehen vielmehr mit deren Grundabsicht, die reine Lehre des Wortes als solche herauszustellen, im engsten Zusammenhange und sind deshalb von prinzipiellster Bedeutung.

[2]) Vgl. dafür C. A. Art. V.: Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakramente gegeben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist giebt. Nam per verbum et sacramenta donatur Spiritus sanctus, qui fidem efficit und A. C. A. II. § 67. (M. S. 98): At cum Deo non potest agi, Deus non potest appretendi nisi. per verbum. Vgl. C. A. XXVIII. § 9; XVIII. § 3; Art. Smalc. III. VIII. § 3 (M. S. 321); Cat. maj. II. III. § 38 (M. S. 455). F. C. s. d XI. § 13 (M. S. 716).

seine Streitgenossen als etwas, was dem geschriebenen Wort vorangegangen und voransteht, an,[1]) sondern soll nach ihnen, wie es die Vorrede der Augustana ausdrücklich feststellt, alles Predigen, Lehren, Halten und Unterrichtthun aus Grunde göttlicher, heiliger Schrift geschehen. (Cujus modi doctrinam ex scripturis et pro verbo Dei . . . tradiderunt ac in ecclesia tractaverunt. M. S. 36). Es ist damit deutlich die Abhängigkeit aller Lehre und Predigt der Kirche vom Worte der Schrift ausgesprochen.

2. Für alle Lehre der Kirche, die im Sinne der Reformatoren nur Unterweisung zur Seligkeit zum Ziel haben konnte, war damit das Schriftprincip notwendig gegeben. Es ist nur Luthers sonst längst bekundeter[2]) und nicht erst allmählich in ihm durchgedrungener[3]) Grundsatz, wenn er in den Art. Smalc. II. 2, 15 (M. S. 303) sagt: „Es heißt: Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen, und sonst niemand, auch kein Engel," und die F. C. hat diesen nur neu formiert in ihrem Anfange (epit. § 1. M. 517): „Wir glauben, lehren und bekennen, daß die einige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, sind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Alten und Neuen Testaments."

---

[1]) Wenn man manche heute angeblich echt lutherische Auseinandersetzung über das Verhältnis des verbum ecclesiae (praedicatum) und verbum scriptum hört oder liest, meint man Schüler Ecks und nicht Luthers zu hören; denn ersterer schreibt Loc. theol. ed. Coeln 1600 pag. 17. 18: Unde [Christus] missurus apostolos ad plantandam ecclesiam (Matth. 28, 19) non dixit: Exeuntes scribite sed euntes praedicate. Ideo lex fuit scripta in tabulis lapideis, evangelium in cordibus (cf. 2. Cor. 3, 2. 3). Quando apostoli inceperunt praedicare, nulla erat scriptura evangelii, nulla epistola Pauli et tamen erat ecclesia Christi sanguine dedicata. Ecclesia est antiquior scriptura (vgl. z. B. selbst Volk, Heilige Schrift und Kritik S. 41). Diese Art der Entgegensetzung beweist, daß man bei den Reformatoren die Schrift voranstellte und als notwendig voranstellbar ansah, seitdem das mündliche Zeugnis der dort zu uns redenden Offenbarungszeugen verklungen ist.

[2]) Vgl. außer den 1519 gegen Eck gerichteten Worten (Weim. Ausg. II. S. 279) den gegen Heinrich den VIII. gerichteten Ausspruch: „Mein Glaub soll Gottes Spruch zu Artikeln haben, lauter und ohne allen Menschen-Zusatz, das und kein anderes." (deutsch. WW. Erl. A.[2] XXXIII. S. 388.)

[3]) So behauptet fälschlich K. Müller, Symbolik S. 335.

Die h. Schrift ist damit nicht bloß als regulatives (Norm), sondern vielmehr als konstitutives Princip (Quelle), der kirchlichen Lehrbildung hingestellt.[1]) Darum darf man es nicht als die Anschauung der Symbole hinstellen: Ihr Bekenntnis als Ausdruck der christlichen Heilswahrheit halte die Kirche unwandelbar fest, weil zu ihm die Schrift stimmt.[2]) Die Augustana bekennt im Prologe, wie schon bemerkt ist, daß alle Unterweisung in den Landen der evangelischen Reichsstände aus Grund der h. Schrift geschehe, und verspricht im Epiloge „ferneren Bericht mit Grund göttlicher Schrift zu thun" (Latiorem informationem juxta scripturas exhibere. M. S. 70). Nur weil das die reformatorische Anschauung war, konnte die Augustana den Lehrern der mittelalterlichen Kirche es zum Vorwurf machen, sine mandato dei, Gebräuche aufgestellt, und dadurch Gottes Vorschriften verdunkelt zu haben (Art. XXVII. 23, M. S. 59; XXVI. § 8. S. 55; XXVII. 49. S. 61), und die Apologie von der Confutatio pontificia (praef. 9. M. S. 74) behaupten, quod articulos aliquot contra manifestam scripturam Sp. s. damnaverint. Deutlich bezeichnet die Apologie auch in Art. IV, de justificatione § 4. 5. (M. S. 87) die Schrift als die einzige Quelle der Lehre; denn, nachdem sie bemerkt hat, initio quaedam praefanda sunt, ut fontes utriusque generis doctrinae et adversariorum et nostrae cognosci possent, fährt sie fort: Universa scriptura in hos duos locos praecipuos distribui debet: in legem et evangelium, und beweist damit deutlich, daß für den Hauptartikel der Rechtfertigung allein in der recht angewandten heiligen Schrift die Quelle zu suchen, und deshalb das Gnade anbietende Evangelium dem verschreibenden Gesetze überzuordnen ist.[3]) Nur von dieser Anschauung aus kann Luther Art. Smalc. II. II. § 23. 24 (M. S. 304 s.) als den schwersten Vorwurf wider die Päpstlichen immer aufs neue den erheben, daß ihre Aufstellungen careant verbo dei, ihre Lehre nec consilio nec exemplo nec testimonio scripturae nititur

---

[1]) So wieder K. Müller S. 340.

[2]) Vgl. Plitt-Schulze, Symb. S. 87.

[3]) Man nehme noch hinzu, daß die Apologie betreffs der Lehre von der Unreinheit der Menschennatur (Art. II. § 13. M. S. 80) erklärt: Neque enim potest judicari nisi ex verbo Dei, quod scholastici in suis disputationibus non saepe tractant.

(§ 25).[1]) Darnach kann die F. C. s. d. de regula atque norma fid. § 2. 3. (M. S. 568 f.) nicht auf noch andere Quellen „der reinen Lehre des göttlichen Wortes“ hinweisen wollen, indem sie lehrt: „Primum igitur toto pectore prophetica et apostolica scripta veteris et novi testamenti ut limpidissimos purissimosque Israelis fontes recipimus et amplectimur, et sacras litteras solas unicam et certissimam illam regulam esse credimus, ad quam omnia dogmata erigere et secundum quam de omnibus tum doctrinis tum doctoribus judicare oporteat.“ Denn wenn auch der Superlativ limpidissimos purissimosque Israelis fontes allenfalls komparativ verstanden werden könnte, so wehrt das doch deutlich der deutsche Text, welcher die prophetischen und apostolischen Schriften A. und N. T. als den „reinen lauteren Brunnen Israels“ bezeichnet.[2]) Aufs bestimmteste wird aber gerade da, wo die im Bekenntnis dargelegte Summe der Lehre als der norma normata für die Theologie der Kirche hergestellt wird (s. d. de reg. fid. § 10. M. S. 571), daß sie nur deshalb die Norm der Lehre sein kann, und nach welcher alle andern Schriften, wofern sie zu probieren und anzunehmen, geurteilt und reguliert werden sollen, — „weil sie aus Gottes Wort genommen“ (cum e verbo Dei sit desumta), und dieses als die alleinige Quelle der christlichen Lehre hingestellt. Dem entspricht es ferner, daß die ökumenischen Bekenntnisse nur als „in Gottes Wort begründete“ und die Augustana, „weil sie aus Gottes Wort genommen, und darinnen fest und wohl begründet ist“ für Zeugen der Wahrheit anerkannt, dabei aber zum Schluß,

---

[1]) Ebenso wird dort § 5 (M. S. 301) die Messe für ein fährlich Ding, ohne Gottes Wort erdicht und erfunden erklärt. Das innerlich dabei dem Worte Gottes Widerstrebende derselben wird dann noch dadurch hervorgehoben, daß sie, wie die Anrufung der Heiligen mit dem ersten Artikel von der Rechtfertigung in Streit sei.

[2]) Man muß behufs vollen Verständnisses des lateinischen Textes die Anlage des Satzes beachten. Deutlich reden die Verff. darin zuerst von der Bedeutung der heiligen Schriften als Quelle (Brunnen) und dann im zweiten Satze (et sacras scripturas solas) von deren Bedeutung als Norm; dann aber folgen noch zwei Relativsätze, welche jenen beiden Angaben entsprechen und sie ergänzen, indem der erste (ad quam omnia dogmata exigere oporteat) besagt, in welcher Weise dieselben als Quelle, der zweite aber (secundum quam de omnibus tum doctrinis tum doctoribus judicare oporteat), in welcher Weise sie als Norm zu gebrauchen ist.

um deutlich Wort Gottes und Wort der Kirche auseinanderzuhalten, gesagt wird: „Wie wir Gottes Wort als die ewige Wahrheit zum Grunde legen, also auch die Schriften zum Zeugnis der Wahrheit . . . einführen und anziehen“ (M. S. 571). Es ist damit, wie Luther Cat. maj. I praec. III § 91 sich ausdrückt, Gottes Wort für das Heiligtum über alle Heiligtümer, ja das einige erklärt, das wir Christen wissen und haben. (M. S. 403).

3. Über den Umfang der h. Schrift kann sich, da sie, wie zu Anfang erklärt ist, über dieselbe keinen Artikel haben, in den Bekenntnissen keine Bestimmung finden. Den lehrt aber die deutsche Bibelübersetzung in ihren vollständigen und normativen Ausgaben vom Jahre 1534, 1541 und 1545. Denn diese macht die Apokryphen in der Überschrift über diesen als solche Schriften kenntlich, „welche der heiligen Schrift nicht gleich zu achten, und doch nützlich und gut zu lesen sind.“ Den in der Anordnung der Bücher des N. T.s zur Anwendung gebrachten Grundsatz,[1]) alles nach dessen Beziehung und Stellung zu Christo zu werten, haben die Bekenntnisse in der schon oben berührten Unterscheidung von lex und evangelium durch die ganze h. Schrift, welche später (Kap. VII) zu erörtern ist, gleichfalls geltend gemacht und anerkannt. Da aber die betreffenden Schriften gerade demselben höchst bedeutsamen hermeneutischen Grundsatz zufolge zweifellos den alttestamentlichen Schriften gleichwertig sind und heilsgeschichtlich den letzteren voran-

[1]) Zum Erweise seines Rechtes die Bücher des N. Ts. in neuer Weise zu ordnen und zu rangieren hat sich Luther allerdings Eck und Heinrich dem VIII. gegenüber auf Eusebius' bekannte Klassifikation H. e. III. 24. 25. berufen, hat sich derselben aber nicht angeschlossen, da er sonst auch den 2. Petr., den 2 und 3. Joh. dem Hebr., Jak. und Judä hätte beiordnen müssen. Wie seine Verwendung dieser letzteren neutestamentlichen Bücher an geeigneter Stelle seine gelegentliche Geltendmachung von Stellen aus denselben als Gottes Wort beweist, beruht deren Zurückstellung nur auf Anwendung eines völlig schriftmäßigen hermeneutischen Grundsatzes. Luther will in der Schrift alles darnach gewertet und benutzt haben, in welchem Maße es Christum treibt und das in ihm erschienene Heil direkt predigt. Weil er es als seinen gottgewollten Beruf erkannte, den ersten Artikel, wie er den von der Rechtfertigung aus Gnaden in den Art. Smalc. nennt, gegenüber dessen Verdunkelung in der Kirche des Mittelalters geltend zu machen, stellte er die Bücher des N. T., in denen er diesen Artikel nicht behandelt und begründet erachtete, notwendig hinter die rechten Hauptschriften zurück, ohne indes sein Urteil zur Norm machen zu wollen.

gehen (Matth 10, 11: ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων αὐτῷ ἐστιν), so liegt in jener Rangierung keine genugsame Berechtigung, sie als deuterokanonische nach lutherischen Prinzipien hinzustellen. Die Benutzung aller Bücher der h. Schrift in den lutherischen Bekenntnisschriften zeigt auch, daß in der Bezeichnung des biblischen Kanons als prophetica et apostolica scripta tum veteris tum novi testamenti kein Hinweis darauf liegt, daß erst durch Kritik zu entscheiden sei, welches prophetische oder apostolische Schriften seien. Anzuerkennen aber ist, daß die lutherische Kirche durch Unterlassung jeder dahingehenden Äußerung bekundet hat, wie geringen Wert sie auf die traditionelle historische Auffassung der biblischen Bücher, sofern diese wirklich nur solche ist, legt.

4. Die Überordung der h. Schrift über alle anderen Bücher und Lehrer hat bei den lutherischen Symbolen ihren Grund in der Anerkennung von deren Inspiration. Bei dem Fehlen eines Artikels über die h. Schrift, und bei deren Annahme auch bei den römischen Gegnern konnte sie in den Bekenntnissen nicht ausdrücklich zur Sprache kommen. Sie wird aber sogar diesen Gegnern als Nötigung, die reine Lehre des Wortes gelten zu lassen, von Anfang an und beständig entgegengehalten. So fragt die C. A. (XXVIII. § 49. M. S. 66) mit Bezug auf 1. Tim. 4, 1: „Sollte der h. Geist solches alles vergeblich verwarnt haben?“ und nennt die h. Schrift scripturam Spiritus Sancti (klare Worte des h. Geistes, praef. § 9. M. S. 74). Die A. C. A. sagt vom Gesetz Mosis: quae erat divinitus revelata, und zwar, während sie hervorhebt, daß seine Werke Vergebung der Sünden nicht verdienen (Art. XIII. 14. M. S. 273), und stellt, während sie die einzelnen Stellen mit einem: Petrus ait, docet, Paulus jubet etc. einführt, es als unmögliche Ansicht ihrer Gegner hin, daß sie annehmen, dem h. Geist seien einzelne Stellen unversehens entfahren. (Num arbitrantur, excidisse Spiritui Sancto non animadvertenti has voces? Art. II. § 108. M. S. 107.) In völliger Übereinstimmung mit dieser Annahme des Erfülltseins der Zeugen Gottes in der h. Schrift mit heiligem Geiste erklärt Luther Art. Smalc. III. VIII. 13 (M. S. 323), die Bezeichnung der Propheten als sancti in der h. Schrift daraus, daß der heilige Geist durch sie redet, unter Berufung auf Apg. 28, 25, bezeichnet den heiligen Geist als den, der Gottes Wort offenbaret (revelat) wie predigt (Cat. maj. II. II. 42. M. S. 456), und die h. Schrift

als Offenbarung.[1]) In gleicher Weise unterscheidet die F. C. zwischen dem, was in Gottes Wort ausdrücklich offenbart, und dem, was nicht offenbart ist. (S. d. XI. § 52. M. S. 715), wirft den Gegnern vor, die Schrift wider des heiligen Geistes Willen verstanden und ausgelegt zu haben (ebenda § 92. M. S. 724), und sagt vom Artikel der christlichen Freiheit, daß ihn der heilige Geist durch den Mund des heiligen Apostels seiner Kirchen ernstlich befohlen hat (s. d. X. § 15. M. S. 700). Die Eingebung der heiligen Schrift von seiten des heiligen Geistes, wie sie notwendige Voraussetzung des Wesens dieser als Gnadenmittel ist, wird demnach in allen lutherischen Bekenntnissen als die das Schriftprinzip begründende Basis vorausgesetzt und bezeugt. Nur ist mit der Geltendmachung der Thatsache der Inspiration noch nicht deren dogmatische Erläuterung bei den späteren Theologen ohne weiteres auch bereits gegeben.

5. Die im Epilog der C. A. ausgesprochene Versicherung, daß bei den Bekennern derselben „nichts angenommen werde, das entweder der heiligen Schrift, oder gemeinen christlichen Kirche zu entgegen wäre,“ wird von Melanchthon 1557 in der repetitio C. A. für das tridentinische Konzil[2]) und ebenfalls in der F. C. (epit. de reg. atq. norm. fid. § 3. M. S. 517) wiederholt. Aber damit ist in keiner Weise der kirchlichen Verkündigung oder Überlieferung eine Stelle neben dem Worte Gottes eingeräumt. Denn die Art. Smalc. erklären aufs bestimmteste, daß man aus der heiligen Väter Werk und Wort nicht Artikel des Glaubens machen dürfe, und daß alles nicht zu leiden ist, was ohne Gottes Wort, und dabei dem ersten Artikel des Glaubens zuwider ist (vgl. oben II. II. § 15. 24. M. S. 303 u. 305). Desgleichen setzt die F. C. einen Unterschied zwischen der heiligen Schrift A. und N. T.s und

---

[1]) Vgl. Art. Smalc. III. I. § 3 (M. S. 310), wo er von der Erbsünde sagt, sie muß aus der Schrift Offenbarung geglaubt werden, wie III. IV. § 41 (M. S. 41) die Buße eine vom Himmel durchs Evangelium offenbarte Lehre nennt.

[2]) Da heißt es (ed. Twesten 1816. S. 208): Haec est summa doctrinae, quam in ecclesiis nostris dei beneficio una voce sonamus; quam quidem esse incorruptam sententiam doctrinae divinitus traditae in scriptis propheticis et apostolicis et symbolis nequaquam dubitamus, et ex vetustis scriptoribus sincerioribus intellegi potest congruere eam cum veteri et puriori ecclesia.

allen andern Schriften, als solche, die an jener als an dem einigen Probierstein erkannt und geurteilt werden müssen (epit. de reg. § 7, M. S. 518). Wenn aber an der Schrift alle Lehren und Lehrer (epit. ebda. s. d. de reg. § 3) beurteilt werden sollen, ob sie gut oder bös, recht oder unrecht sind, so gilt das auch von der in der Kirche seit deren Beginn fortgegangenen Predigt, dem verbum praedicatum, und darf auch dieses nicht dem verbum scriptum irgendwie als Quelle und Norm an die Seite gestellt werden. Es hieße das, nur auf einem Umwege die kirchliche Tradition wieder der Schrift zur Seite und dann faktisch überordnen. Das aber wird in den Bekenntnissen der lutherischen Kirche verworfen. Das Verhältnis der Predigt und der Schrift wird schon in der C. A. bestimmt, wenn es Art. XXVIII. § 8. (M. S. 63) heißt: „Haec potestas tantum exercetur docendo seu praedicando verbum et porrigendo sacramenta vel multis vel singulis juxta vocationem, quia conceduntur non res corporales, sed res aeternae, justitia aeterna, Spiritus Sanctus, vita aeterna.“ Denn hier kann unter dem zu predigenden Worte allein das geoffenbarte und in der Schrift niedergelegte Wort Gottes als Gegenstand und Inhalt aller Lehre und Predigt der Kirche genannt sein, und ist damit das gepredigte Wort, oder das Wort der Kirche deutlich in ein Abhängigkeitsverhältnis zum geschriebenen Worte A. und N. T.s gestellt.

Auch die Ansetzung des in den Bekenntnissen gebotenen „Vorbildes der Lehre“ (hypotyposis seu forma sacrae doctrinae) als solches, dem alle sonst anzunehmenden Lehren gemäß und konform sein müssen, also als norma normata führt keineswegs zu einer Wiedereinführung der Tradition, da den Bekenntnissen (und zwar allein weil sie aus der Schrift entnommen und als solche erkannt sind) keine lehrbegründende, sondern nur eine, das durch die Erfahrung vermittelte Verständnis der in der Schrift niedergelegten Wahrheit bekundende, Bedeutung beigemessen wird (vgl. oben § 7).

Wie völlig verschieden dies von jeder Geltendmachung der Tradition als solche ist, zeigt recht deutlich das Verhalteu der lutherischen Kirche selbst gegen die rituale kirchliche Überlieferung. Allein solche kirchliche Ordnungen sind nach der C. A. (Art. XV. § 1. M. S. 42) zu halten, welche ohne Sünde mögen gehalten werden, und zum Frieden und guter Ordnung in der

Kirche dienen. Als solche zählt die A. C. A. (Art. VIII. § 38. M. S. 212), die drei hohen Feste 2c., Sonntagsfeier bespielsweise auf, während die F. C. (epit. X. 1. 3. M. S. 552) sie überhaupt als solche bezeichnet, die in Gottes Wort weder geboten noch verboten sind, sondern allein um des Wohlstandes willen eingerichtet sind, und deshalb dem Nutzen und der Erbaulichkeit halber jederzeit von der Gemeinde abgeändert werden können. Alter und Gewohnheit sind also, wie Luther schon wider Heinrich VIII. ausführte,[1]) als solche durchaus nicht zu respektieren. Damit ist deutlich bekundet, daß der kirchlichen Tradition in der lutherischen Kirche keine bindende Kraft gleich wie oder neben der heiligen Schrift beigelegt wird.

§ 25. Die Abweichungen der anderen Kirchenparteien.

Der Wert und Vorrang der heiligen Schrift als Quelle und Norm aller Heilswahrheit, wie auch die rechte Anwendung jedes ihrer Teile wird nach der lutherischen Lehre dadurch begründet und bedingt, daß sie allein in lauterer, durch ihren göttlichen Ursprung verbürgter Weise, wenn auch in verschiedenem Grade und Maße, vom Heil in Christo Zeugnis giebt, und für alle, die nicht Christo und der Apostel Zeitgenossen waren, Gnadenmittel ist.

1. In diesem Gesichtspunkt der Geltendmachung der heiligen Schrift als Wort Gottes, liegt eine Eigentümlichkeit der lutherischen Kirche, welche die Lehre der reformierten Kirche von der heiligen Schrift nicht teilt. Zwar macht sie von Zwingli an die heilige Schrift zur Quelle und Norm der Lehre,[2]) und fordert eine Auslegung derselben quae ex ipsis est petita scripturis ex ingenio utique ejus linguae, in qua sunt scriptae.[3])

---

[1]) E. A.[2] XXVIII. S. 358.

[2]) Fidei ratio (Niem. p. 31), wo es heißt: Credo ceremonias, quae neque per superstitionem fidei neque verbo Dei contrariae sunt (quamquam hujusmodi nesciam an quae inveniantur) per charitatem tolerari donec lucifer magis ac magis allucescat, posse; und Conf. Helv. II. c. 1. (Niem. p. 467.) Credimus et confitemur scripturas Canonicas sanctorum Prophetarum et Apostolorum utriusque Testamenti, ipsum verum esse verbum Dei et authoritatem sufficientem ex semetipsis non ex hominibus habere.

[3]) Vgl. Helv. II. a. a. O.

Sie bietet auch schon in den Symbolen (Conf. Helv. II. c. 1. 2; Conf. Gall. c. 2; Conf. Belg. c. 3; Conf. Scotic. I. c. 19; Art. Angl. VI) eine ausführliche Lehre von der heiligen Schrift, in welcher deren Eingebung (Belg. Gall. c. 5), Natur als Wort Gottes (Helv., Gall., Belg.), ihre Genugsamkeit betreffs dessen, was dem Menschen zum Heile zu wissen notwendig ist (Helv., Gall., Scot., Belg.), und ihre Klarheit in diesen Dingen für alle (Helv. c. 2, Belg. c. 5) bekundet ist. — Aber die Reformierten erkennen in ihr nicht sowohl das von Gott für alle verordnete Gnadenmittel, als die von Gott der Kirche bestellte Lehrautorität.[1]) Das hängt mit der bei den Reformierten üblichen scharfen Trennung zwischen Schrift und Wort, oder zwischen dem verbum externum und dem innern, auf den Zuspruch des Geistes zurückgeführten, an den Menschen ergehendem Wort zusammen. Das innerlich erleuchtende Wort ist in diesem, und nicht sowohl in der heiligen Schrift zu finden;[2]) diese erscheint deshalb vor allem als die göttliche, für die Kirche zu beachtende Publikation des göttlichen Willens. Weil sie dies ist, muß auch auf ihren äußeren Umfang ein besonderer Wert gelegt werden, weshalb sich in vielen reformierten Symbolen (Gall., Belg., Angl. 6) eine ausdrückliche Aufzählung[3]) der k a n o n i s c h e n Bücher

---

[1]) Vgl. Helv. II. c. 1 (Niem. p. 467): Sentimus ergo ex hisce scripturis petendam esse veram sapientiam et pietatem, ecclesiarum quoque reformationem et gubernationem omniumque officiorum pietatis institutionem, probationem denique dogmatum reprobationemque aut errorum confutationem omnium sed et admonitionem omnes juxta illud Apostoli. 2. Tim. 3, 16—17 etc. und Belg. c. 7 (Niem. p. 362): Quum enim vetitum sit, ne quis Dei verbo quiddam aut addat aut detrahat, satis eo ipso declaratur sacram hanc doctrinam omnibus suis numeris et partibus perfectam ac absolutam esse.

[2]) Helv. II. c. 1 (Niem. p. 468): Agnoscimus interim Deum illuminare posse homines s i n e e x t e r n o m i n i s t e r i o, quos et quando vult, id quod ejus potentiae est. Vgl. auch Heid. Kat. Fr. 54 (Niem. p. 404): „Was glaubst du von der heiligen allgemeinen Christlichen Kirche? Daß der Sohn Gottes aus dem ganzen menschlichen Geschlechte ihm eine außerwelte Gemeine zum ewigen Leben d u r c h s e i n G e i s t u n d W o r t in einigkeit des waren Glaubens von anbeginn der Welt bis ans ende versammele."

[3]) Dabei wird sogar die Abfassung des Hebräerbriefs durch Paulus festgestellt Belg. c. 4: q u a t u o r decim Epistolae divi Pauli et septem reliquorum Apostolorum.

findet, und dabei eine Unterscheidung vom A. und N. T. oder von Gesetz und Evangelium als ihrem inneren Wesen nach verschiedenen Bestandteilen in ihnen nicht gemacht ist, wenn auch auf die von der Schrift selbst angedeutete, verschiedene Wirkung des Dekalogs und des Evangeliums (Heid. Kat. Fr. 3 und 19, Niem. p. 392 f. und 396) hingewiesen wird.

Dadurch war der völlige Ausschluß der Apokryphen trotz deren anfänglicher Anerkennung als nützlich zu lesen (Gall. c. 4. von den livres Ecclésiastiques, Sur lesquels [encore qu'ils soyent utiles] en ne peut fonder aucun article de foy), so daß aus ihnen sogar kirchliche Lesestücke entnommen wurden (Art. Angl. 6. Common prayer book), bedingt, wie er durch das Westminster-Bekenntnis (I, 3. Niem. app. p. 2) erfolgte, so daß die, welche sie dem Kanon beizählten, sogar mit dem Banne bedroht wurden (Decl. Thor. de reg. fid. § 6. Niem. 671).

Bei dieser mehr gesetzlich-deklaratorischen Betrachtungsweise der heiligen Schrift konnten der reformierten Kirche kirchliche Gebräuche, welche in der heiligen Schrift nicht geboten waren,[1]) wie der Gebrauch geistlicher Lieder, abgesehen von den versifizierten Psalmen durch Lobwasser,[2]) Orgelspiel als nicht duldbar erscheinen.

Wie gering diese Abweichungen von der lutherischen Auffassung auch an sich sind, so deuten sie dennoch auf eine Verschiedenheit des Gesichtspunktes, aus dem die neutestamentliche Heilsoffenbarung aufgefaßt und verwendet wird, nämlich auf eine gesetzliche Behandlung alles Äußeren, wie selbst des geschriebenen Wortes, bei Voraussetzung einer davon unabhängigen willkürlichen Geisteswirkung; das wird sich uns vielfach bestätigen.

2. Bei den kleineren protestantischen Kirchenparteien treffen wir auf den gleichen Gesichtspunkt, nur daß dessen beide Momente in verschiedener Weise ungleichartig und teilweise höchst einseitig hervorgehoben werden. Die Mennoniten

---

[1]) Vgl. schon die von Zwingli ausgegebenen Berner Schlußreden vom J. 1527. Ecclesia Christi non condit leges et mandata extra dei verbum. Niem. p. 75.

[2]) Ambros. Lobwasser: Der Psalter des Königlichen Propheten Davids, In deutsche Reyme verständiglich gebracht u. s. w. Leipzig 1573, über 60 Auflagen, ist selbst ein Nachbild des französischen Psalters von Augustin Marolat, vielfach verbessert, zuletzt 1798 von Jorissen, und so noch im Gebrauch.

fassen das Evangelium, dessen Ökonomie sich nach ihrer Anschauung von der des A. T.s nur durch Vergeistigung und Abwerfung des Äußerlichen und Ceremoniellen unterscheidet, nur als Summe von Drohungen und Verheißungen auf, und gilt als solche für den Samen der Wiedergeburt. Ungehorsam gegen die Gebote der Schrift ist Unglaube.[1]) Deshalb mußte die verschiedene Auffassung von Bestimmungen des äußerlichen Verhaltens und Wandels bei ihnen viele Spaltungen bewirken, während sie auf Einheit des Glaubens kein Gewicht legten. Diese, auf einer enthusiastischen Anschauung vom Heile des Reiches Gottes beruhende, Schätzung des Evangeliums birgt eine Überordnung des gläubigen Subjekts über das Wort Gottes in sich, die sich, je nachdem dieselbe sich nach der enthusiastischen Seite oder bloß nach der gesetzlichen wendet, verschieden gestalten konnte. Beides ist in den mit der Wiedertäuferei verbundenen Kreisen geschehen.

Das enthusiastische Moment kam zum vollen Übergewicht bei den Quäkern. Sie behaupten, am inneren Licht, das auch der innere Christus, die Gnade, die innere Offenbarung genannt wird, eine Kraft und ein Organ Gottes zu besitzen, durch die sich in ihnen wie aus einem Samenkorn göttliches Leben entwickele. Durch sie lehre sie der heilige Geist selbst in der heiligen Schrift nicht enthaltene Wahrheiten.[2]) Darum könne die heilige Schrift an sich weder principalis origo omnis veritatis noch primaria norma fidei sein, sondern nur insoweit, als ihre Wahrheit und Autorität von jenem inneren Licht dem Menschen versiegelt wird. Dieses Zeugnis des Geistes war da, ehe es eine Bibel gab, und kann nicht verloren gehen, so daß diese ohne das innere Licht unverständlich ist, und nicht selbst Quelle, sondern nur declaratio fontis

---

[1]) Hoekstra, Beginzelen en leer der oude Doopgezinden. (Grundsätze und Lehre der alten Taufgesinnten.)

[2]) Vgl. Barklai, Apol. Lud. 1729. S. XVII. und S. 4: Divinae revelationes internae, quas ad fundandam veram fidem absolute necessarias esse adstruimus, externo Scripturarum testimonio aut sanae rationi nec contradicent, ita nec unquam contradicere possunt. Non tamen inde sequitur, quod hae revelationes divinae ad extremum Scripturarum testimonium aut etiam ad rationem naturalem seu humanam tanquam ad nobiliorem aut certiorem normam et amussim examinari debeant. Nam divina revelatio et illuminatio interna est quiddam per se evidens et clarum, intellectum bene dispositum propria evidentia et claritate cogens ad assentiendum etc.

und bonorum sein kann, aus sich selbst aber tot ist. Sie ist nur Urkunde der Großthaten Gottes, und hat keine sittliche und herzerneuernde Kraft.[1])

Das rationalistische Moment in der wiedertäuferischen Anschauung von der Schrift wurde bei den Sozinianern und Unitariern rein herausgearbeitet. Erstere erkannten zwar die heilige Schrift als Offenbarungswort an; nach ihnen haben deren Verfasser ab ipso divino spiritu impulsi eoque dictante und als instrumenta Spiritus sancti geschrieben.[2]) Sie erklären die christliche Religion für die via divinitus patefacta quae nos ad immortalitatem ducat.[3]) Doch wird diese Anerkennung dadurch sofort eingeschränkt, daß sie allein auf das Neue Testament, durch welches das Alte abrogiert sei, bezogen wird, so daß des letzteren Lektüre für Christen nicht nötig ist.[4]) Auch wird selbst die im N. T. erfolgte Offenbarung nicht aus einer göttlichen Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller, sondern aus der Wahrheit der in ihnen enthaltenen Religion abgeleitet (qu. 17). Darin liegt, daß die Vernunft zur höchsten Richterin in Religionssachen gemacht und selbst über die heilige Schrift gestellt wird,[5]) weshalb denn auch in der sozinianischen Exegese das stets vorgezogen wird, was der praktischen Vernunft am meisten entspricht, und das ihr zu widersprechen Scheinende verworfen wird. — Das ist nur noch weit nackter der Grundsatz des Unitarismus geworden, wie

---

[1]) These 3 (S. 45): A Sanctis his revelationibus Spiritus Dei processerunt Scripturae veritatis, quae continent 1. fidelem narrationem historicam actorum populi Dei in non paucis seculis ... 2. narrationem Propheticam multarum rerum, quarum quaedam praeteritae, quaedam adhuc futurae sunt. 3. amplum et copiosum praecipuis Christianae fidei doctrinis testimonium exhibitum in praeclaris quibusdam declarationibus, exhortationibus et sententiis ...; et cum ideo recipiamus et credamus Scripturis, quod ... Spiritus magis originaliter et principaliter est regula.

[2]) Fausti Socini de eccl. Biblioth. fratr. Polonorum I. 344: Constat in bibliis nihil scriptum esse, quod a divino spiritu non est profectum.

[3]) Cat. Rac. qu. 1 und 40 ss. ed. Oed. p. 16 und 47.

[4]) F. Socin, de auctoritate Sc. s. art. 2.

[5]) Sozin sagt de Jes. Chr. servatore libr. III. c. 2: idemque verissimum esse nisi propria iniquitate impediamur, facillime persuademur partim, quia id ratione maxime consentaneum est etc., wo es sich um seine Ablehnung der Schriftlehre von der durch Christum bewirkten Versöhnung handelt.

denn Channing die Schrift nach den Regeln einer gesunden und bewährten Kritik ausgelegt hat, und die Achtung der uns verliehenen Vernunft auch bei der Auslegung der heiligen Schrift als Pflicht betrachtet.[1])

3. Alle in diesen Kirchenparteien sich regenden Irrtümer: die gesetzliche Behandlung der heiligen Schrift, die Aufstellung der Vernunft als maßgebende Auslegerin derselben, und die enthusiastische Nebenordnung einer angeblichen Eingebung des heiligen Geistes neben sie — finden sich dann in der römischen Kirche, freilich in eigentümlicher Weise, vereint.

Die Lehre über die rechten christlichen Erkenntnisquellen ist in der römischen Kirche in bewußtem Gegensatz zu dem für das Ansehen des Papstes und der Hierarchie bedrohlichen protestantischen Schriftprinzip auf der Synode zu Trient festgestellt. Denn gerade mit Rücksicht auf die Entfernung der angeblichen Irrtümer wird, C. Tr. sess. IV (Denz. § 666) erklärt: veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ipsis apostolis, spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt. Die dadurch sofort formell mit der heiligen Schrift auf eine Linie gestellte Überlieferung wird noch näher als sich auf den Glauben wie auf die Sitten beziehend, und als entweder mündlich von Christo oder von Eingebung des heiligen Geistes herrührend, und in steter Aufeinanderfolge in der katholischen Kirche erhalten geschildert. Die römische Kirche unterscheidet darnach zwischen verbum dei scriptum und verbum dei traditum als Glieder der Offenbarungskette (vgl. Cat. Rom. qu. XII).

Wird nun ersteres auch als ein bedeutsames und wichtiges Glied in dieser angesehen,[2]) so doch nicht als das oberste oder ent-

---

[1]) Man vergleiche Channing, Christianity a rational religion. in Selection from the works of the E. Channing, DD. Boston 1855. p. 26—61.

[2]) So nennt Leo XIII. in seiner Encyklika de studiis sc. s. vom 18. Nov. 1893 (Freiburg i. B. 1894. S. 9) bezeichnendsterweise d. h. S. hunc praeclarum catholicae revelationis fontem, nicht praeclarissimum, und stellt trotz seines angeblichen Eifers für die Anerkennung und das Studium der Schrift die Worte des Tridentinischen Konzils noch um und schreibt: Quae supernaturalis revelatio secundum universalis ecclesiae fidem

scheidende. Denn wie die römische Kirche lehrt, ist die Tradition nicht bloß scripturis anterior,[1]) sondern hat auch erst das Ansehen und die Worte der heiligen Schrift festgestellt, also wird Ansehen von der Kirche und ihrer Lehrüberlieferung abhängig gemacht. Weiter aber wird der heiligen Schrift Dunkelheit vorgeworfen,[2]) und sie einer fortgehenden Auslegung durch die heilige Mutter Kirche bedürftig erklärt, der es zusteht, über den wahren Sinn und Auslegung der heiligen Schriften zu urteilen (C. T. sess. deor. de editione et usu ss. libr. Denz. § 668).[3]) Dadurch ist die sufficientia und die perspicuitas der heiligen Schrift geleugnet, und sind dieser die Eigenschaften geradezu abgesprochen, durch welche sie sich als ein auf alle unmittelbar wirkendes Gnadenmittel, mittelst dessen sie von der Gnade Jesu Christi ergriffen werden, erweist.

Im engsten Zusammenhange mit dieser völligen Verkennung des Wertes der heiligen Schrift, als für die durch die Jahrhunderte fortgehende Gemeinde Jesu Christi erforderliches Komplement der göttlichen Heilsoffenbarung in dessen Person, stehen drei andere römische Festsetzungen. Vor allem die Anerkennung der alttestamentlichen Apokryphen als den Schriften A. und N. T.s gleichwertige kanonische Bücher, wie sie durch die Art der Einreihung derselben unter diese, bei der Aufzählung aller Teile der heiligen Schrift seitens des Conc. Trid. sess. IV bekundet und von Conc. Vatic. sess. III förmlich festgestellt ist.[4]) Die

---

continetur tum in sine scripto traditionibus tum etiam in libris scriptis, qui appellantur sacri et canonici.

[1]) So Perronne, prael. theol. de eccles. § 8.

[2]) So liest man in Leo's XIII. angeführter Encyklika (S. 35): Quamobrem diffitendum non est, religiosa quadam obscuritate sacros libros involvi, ut ad eos nisi aliquo viae duce nemo ingredi possit. An die Schwierigkeiten des hebr. und griech. Urtextes ist dabei so wenig allein gedacht, daß zuvor der heiligen Schrift geradezu schuld gegeben wird, durch ihren Wortsinn noch zu andern Gedanken hinsichtlich der Glaubenslehren und Lebensregeln anzuleiten, also den Heilsweg nicht klar zu lehren.

[3]) Dazu ist die Wiederaufnahme dieser Bestimmung Conc. Vat. sess. II. c. 2 (Denz. § 1637) und Leo's XIII. Erklärung a. a. O. (S. 37) hinzuzunehmen: Qua plena sapientiae lege nequaquam Ecclesia pervestigationem scientiae biblicae retardat aut coercet; sed etiam potius ab errore integram praestat plurimumque ad veram adjuvat progressionem.

[4]) Es heißt dort von allen durchs Conc. Trid. aufgeführten Büchern (Denz. § 1636): Qui quidem veteris et novi Testamenti libri integri cum omnibus

Behauptung, daß dies ex Domini sensu et gustu populi Christiani, repräsentiert durch die Leiter der Kirche als Träger der fortgehenden Offenbarung, geschehen sei, ist ebenso nichtig, als die von du Pin (Dissert. préliminaire sur la bible I. 1. Append. bibl. 1727, II. p. 333), Möhler (Symbol. 8. Aufl. 1871. S. 376) u. aa. gemachte Unterscheidung von proto- und deuterokanonischen Büchern, weil die Autorität beider für die römische Kirche die gleiche ist.[1]) — Die zweite in der verkehrten Gleich-, ja Überordnung der kirchlichen Überlieferung über das geschriebene Wort Gottes wurzelnde Festsetzung der römischen Kirche ist, daß in die vetus vulgata latina editio der heiligen Schrift, quam [ecclesia] emendatissime imprimatur, bei öffentlichen Vorlesungen, Disputationen, Predigten und Auslegungen für authentisch gehalten werden solle, ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat. [C. Tr. sess. IV de editione et usu sacrorum librorum. Denz. § 667). Die Erklärung der Vulgata für authentisch soll aber diese Übersetzung nicht bloß als die beste lateinische hinstellen,[2]) sondern ihr selber eine Autorität für die christliche Kirche beilegen, wie denn eine Deklaration der cardinalum congregatio Conc. Trid. interpretum sich sogar dazu verstieg, die Unantastbarkeit jeder Silbe und jedes Jota der Vulgata zu sanktionieren.[3]) — Eine dritte Folge der Behauptung von der Dunkelheit der heiligen Schrift ist das seit dem Konzil von Toulouse im Jahre 1229 fort und fort bestätigte Verbot des Bibellesens für die Laien,[4]) wie das Binden der theologischen Auslegung

---

suis partibus, prout in ejusdem concilii decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt.

[1]) Vgl. Perronne, Prael. theol. II., p. 1048: utrumque librorum sive posto- sive deuterocanonicorum eadem est auctoritas in ecclesia catholica, quae nullum inter eos agnoscit discrimen.

[2]) Das behaupten römische Theologen, wie Heß und Kaulen, denen es von Scheele nachspricht. Aber Perronne sagt deutlich: authenticus est, quod propria auctoritate pollet.

[3]) Vgl. Melchior Camus, Loci theologici A. VII. c. 3. ed. Venet. 1576. Freilich bot dazu die Geschichte der offiziellen Ausgaben der Vulgata sofort eine seltsame Illustration, indem die von Sixtus V. 1590 offiziell veranlaßte Ausgabe der Vulgata, die ihrer Vorrede zufolge die vom Tridentiner Konzil gestellte Aufgabe erfüllen sollte, derart von Fehlern wimmelte, daß sie nach kurzem eingezogen werden mußte, und erst die Ausgabe von 1592 als Normalausgabe gilt.

[4]) Can. 14 bei Hefele, Konz.-Gesch.[1] V. S. 982. Der infolge der Ein-

an die Einstimmigkeit der Kirchenväter.[1]) Bei der engen Verbindung der dogmatischen Schriftauslegung (Perronne: interpretatio dogmatica) und der Behandlung der Schrift hinsichtlich aller nicht zu Glaubenssachen gehörigen Dinge (Perronne: interpretatio exegetica et scientifica) fällt die Freiheit bezüglich letzterer vollständig hin, und wird z. B. Bibelkritik an den Büchern der Chronika und Jeremias nur deshalb geübt, um die Abweichungen des Textes der Septuaginta vom hebräischen in gloriam editionis vulgatae als die besseren darzustellen, wie Movers Kritische Untersuchungen 1834 zeigen. Die römischen Ausleger dürfen die Schrift nur sagen lassen, was der römischen Kirchenlehre förderlich und dienlich erscheint, und sind dadurch an die traditionelle Auslegung gebunden.

---

setzung einer Index-Kommission durchs Trid. Konzil 1559 veröffentlichte Index Paul's IV. umfaßt eine Reihe lateinischer Bibelausgaben als verboten, wie alle Übersetzungen in Nationalsprachen. Pius IV. (1550—1563) untersagte dem Laien selbst den Gebrauch der Vulgata ohne beigefügte Erklärungen im römischen Sinne (vgl. die vier ersten der zehn dem Index beigefügten Regeln). War auch die Praxis in den verschiedenen Ländern verschieden und in Deutschland am mildesten, so enthält doch die wider Quesnel 1713 ergehende Bulle Unigenitus eine Verdammung des Satzes: Lectio sacrae Scripturae est pro omnibus (prop. 80. Denz. § 1293) und erfolgte die Verurteilung des entsprechenden Beschlusses der Synode von Pistoja 1794 (prop. 67. Denz. § 329). Auch hob Gregor XVI. 1836 alle teilweisen Abmilderungen des Verbots, andere Bibeln als die erläuterte Vulgata zu lesen, durch folgendes Dekret auf: Revocanda iterum est in memoriam, quae alios decreta sunt: vernaculas nimirum Bibliorum versiones non esse permittendas, nisi quae fuerint a Sede Apostolica approbatae aut editae cum annotationibus desumtis ex sanctae ecclesiae Patribus vel ex doctis catholicis viris (Ann. jur. part. II. p. 2663). Pius IX. stellte sogar in seinem Syllabus errorum vom J. 1859 die Bibelgesellschaften mit dem Socialismus und Kommunismus als gleich verwerfliche Pest zusammen, und Leo XIII. (Encyklika vom 18. Nov. 1894 a. a. O. S. 48) rechnet es nur zu den Pflichten eines Priesters, Fleiß anzuwenden, daß Christi Wort reichlich unter uns wohne, nicht aber zu den Pflichten jedes Christen.

[1]) Vgl. Professio fid. Trid., in der der junge Geistliche und der Konvertit geloben muß (Denz. § 864): Apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque ejusdem Ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector. Non sacram Scripturam juxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia . . . nec eam unquam nisi juxta unanimam consensum Patrum accipiam et interpretabor; und dazu Leo's XIII. Encykl., wo es dem Ausleger ausführlich zur Pflicht gemacht wird, in die Fußstapfen der Kirchenväter einzutreten und ihre Ausleger mit verständiger Auswahl zu benutzen.

Nun ist es aber nicht so leicht zu sagen, was im römischen Sinne die Tradition ist. Wie oft auch das Tridentinum auf sie zurückging (sess. XII. c. 4. 5. 9; sess. XIV. 1; sess. XVIII. sess. XXII. c. 2. 9; sess. XXIII. c. 1. 3; sess. XXIV und XXV), so unterließ es doch, über deren Wesen und Erkennbarkeit eine Bestimmung zu treffen. Am besten hat sie der Jesuit Gautier definiert als doctrina sacra non contenta saltem expressis verbis in divinis litteris sed viva voce primum ab auctore suo tradita ac deinde quasi de aure in aurem ad posteros successive perducta; ista postmodo conciliorum libris sanctorum patrum voluminibus aut historicorum praecipue ecclesiasticorum fide dignorum monumentis authenticis fuerit consignata.[1]) War schon von Vincentius von Lerinum durch seine bekannte Angabe des Inhalts der kirchlichen Tradition: Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est . . . vere proprieque catholicum,[2]) indem er damit neben dem Altertum und der Allgemeinheit auch noch die Übereinstimmung (consensio omnium vel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum) zu deren Kennzeichen machte, deren natürlicher Begriff, bei welchem sie freilich laut der Erfahrung in der Periode der Gnostiker als Erkenntnisquelle für die Kirche sich unbrauchbar erwiesen hatte, überschritten, so ist nach der jetzt üblichen Anschauung der traditio historica, welche mit Recht als Überlieferung gelten konnte, eine traditio constitutiva oder productiva beigeordnet, welche sich bei allen dogmatischen Entwickelungen in dem Gemeinglauben der Kirche manifestieren soll. Und zu ihr tritt noch eine traditio interpretativa hinzu,[3]) welche angiebt, wie die Sätze der Schrift, Väter und Konzilien zu deuten sind. Dadurch ist die Überlieferung umgewandelt in das in den Gläubigen lebende Wort, das kirchliche Gemeinbewußtsein, das aber durch das magisterium spiritus sancti, wie schon Eck lehrte, repräsentiert wird, oder, wie bemerkt ist, in scrinio pectoris papae verschlossen ist. Tradition ist, wie ein neuerer römischer Dogmatiker sagt, was die römische Kirche als Tradition lehrt,[4]) und Pius IX.

---

1) Thes. theol. II. pag. 204.

2) Commonitorium cap. 2. 3.

3) Wie schon Bellarmin (de verbo dei loc. IV. c. 9) sagte: Nihil est de fide, nisi quod deus per apostolos et prophetas revelavit aut quod evidenter inde deducitur.

4) Heinrich, Dogmat. Theologie 1876. II. Bd. S. 70.

noch kurialistischer aussprach: La tradizion' son' io, die Tradition bin ich.[1]) Die Kirche von den Fesseln einer lästigen Rücksicht auf das Altertum befreit erscheint in ihrem Haupte mit einer fortgehenden Inspiration begabt. Damit ist die Überlieferung erst vere Pandorae pixis geworden, cujus operculo omne genus corruptelarum, abusuum et superstitionum in ecclesiam invectum est.[2]) Die römische Kirche wandelt darnach, wie leicht ersichtlich, die Wege des Enthusiasmus, nur daß sie anders als die kleineren protestantischen Kirchenparteien den Besitz des Geistes, der auch ihr eine bessere Erkenntnisquelle dünkt als das geschriebene Wort, nicht allen Gläubigen sondern ausschließlich der im Papste gipfelnden Hierarchie zuspricht. Bei der notorischen Verweltlichung dieser ergiebt diese Theorie von einer Tradition, welche nicht bloß die Vermittelung der Resultate früherer Zeiten, sondern eine ewig junge Quelle des neuen Lebens, etwas Schöpferisches sein soll,[3]) nur einen hierarchisch-verbrämten Rationalismus.

4. Auf diesem Wege, den montanistisch-enthusiastischen Irrtum zu Gunsten des Ansehens des hierarchisch-gegliederten Episkopats aufzunehmen, befindet sich auch die griechische Kirche. Nur ist sie einerseits aus äußerlich-historischen Gründen auf halbem Wege stehen geblieben, während sie andrerseits behufs Behauptung ihrer alleinigen Orthodoxie die Tradition noch ausdrücklicher in den Vordergrund stellt. Während nämlich auch in der griechischen Kirche die Betonung der Tradition als Quelle der christlichen Heilserkenntnis immer stärker wird,[4]) sieht dieselbe *δόγματα θεῖα*

---

[1]) Pius der IX. sagt im Brief an den Erzbischof von Köln vom 28. Okt. 1878: Quasi vero non is sit ordo fidei . . . ut ipse dogmatis definitio haberi debeat, per se sola sufficiens, certissima et omnibus fidelibus accommodata demonstratio, doctrinam definitam contineri in deposito revelationis scripta vel tradita.

[2]) Chemnitz, Examen Conc. Trid. de traditionibus.

[3]) So definiert die Tradition Staudenmayer, Geist der göttl. Offenbarung S. 109.

[4]) Man vergleiche Conf. orth. I. qu. 4. (Kimm. p. 59), wo *τὰ ἄρθρα τῆς πίστεως τὸ κῦρος καὶ τὴν δοκιμασίαν μέρος ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν καὶ ἀπὸ τὴν διδασκαλίαν τῶν συνόδων καὶ τῶν ἁγίων πατέρων* hergeleitet werden, und den russischen Katechismus Einl. Fr. 21 (Schaff a. a. O. II. p. 449), wo gesagt wird, daß die göttliche Offenbarung sich in der Kirche mittelst der heiligen Überlieferung und der heiligen Schrift rein erhalten werde, wogegen in Predigten und Schriften einiger in Deutsch-

und nicht *ἀνθρωπίνα* doch allein in den Beschlüssen der sieben ökumenischen Synoden als der Feststeller der *δόγματα παραδεδομένα ἐκ στόματος ἀπὸ τοὺς ἀποστόλους* (Conf. orth. P. I. qu. 4. Kimm. p. 60). Betreffs der Lehre werden dabei Tradition und Schrift nicht sowohl als identisch, denn vielmehr als ein ohne Unterschied sich fort und fort ergießender Strom angesehen,[1]) und damit eben die Besonderheit der in der heiligen Schrift vorliegenden Offenbarung Gottes, durch die Propheten und Apostel geleugnet. Demgemäß hat nicht bloß das 2. Trullanische Konzil (692) den Büchern des A. T.s einige Apokryphen (Makk., Jud., Sir.) als Vorlesebücher (*βιβλία ἀναγνωσμένα*) zur Seite gestellt, sondern werden in der Conf. Dosith. (decr. XVIII. qu. 3) sämtliche alttestamentliche Apokryphen für *γνήσια τῆς γραφῆς μέρη* mit den andern Büchern der heiligen Schrift erklärt, und selbst im russischen Katechismus, der auf die 22 Bücher des hebräischen Kanons nach Athanasius und Cyrill von Jerusalem hinweist, wird das Gebet für Verstorbene auf 2. Makk. 12, 43 gestützt.

---

2. Kapitel.

Die Lehre von Gott.

(C. A. Art. I und XXI.)

§ 26. Die Dreieinigkeit Gottes.

Betreffs der Lehre von Gott hebt Luther nicht bloß hervor, daß die Kirchen der Reformation über diesen Artikel, wie über den von der Person Christi mit ihren Gegnern, den Römischen in keinem Zank und Streit sind (A. S. pars I. M. S. 299), sondern wie die Katechismen das Apostolikum geradezu aufnehmen, so bekennt sich die deutsche Reformation auch ausdrücklich zum Nicae-

---

land gereisten griechischen Theologen vorkommende protestantisch klingendere Ausdrücke nicht in Betracht kommen können (gegen Kattenbusch I. S. 290 f.).

[1]) In dem von der Synode zu Jerusalem in ihre Beschlüsse aufgenommenen Dekret der Synode von Konstantinopel heißt es: *ἀλλὰ καὶ ὁ τῆς ἁγίας μεγάλης καὶ οἰκουμενίκης ἑβδόμης συνόδου τῆς ἐν Νικαίᾳ ὅρος νομοθετεῖ, ἁπάσας τὰς ἐκκλησιαστικὰς ἐγγράφως καὶ ἀγράφως τεθεσπισμένας ἡμῖν παραδόσεις ἀκαινοτομήτως φυλάττειν.* (Kimm. p. 403).

num (Nic.-Const.) C. A. Art. I und zum Athanasianum (Art. Smalc. I. 4), dessen Bestimmungen auch dem 1. Art. der Augustana durchweg zu Grunde liegen. Dies ist indes keineswegs bloß aus formeller Rücksicht auf das im deutschen Reiche geltende Recht[1]), welches dem Kaiser verstattete jeden, der hinsichtlich der Trinitätslehre und Christologie falsch lehrte, mit der Strafe der Infamie und jeder andern ihm recht dünkenden Strafe bis zur Todesstrafe zu belegen,[2]) oder bloß um der Vorwürfe Ecks[3]) willen geschehen. Das eigene Glaubensinteresse an diesen Punkten des christlichen Bekenntnisses erhellt ebenso aus der Vereinigung darüber mit den Reformierten im Marburger Gespräch (Art. I.),[4]) wie aus der auf die innere Fortbildung und Durchdringung deutenden Art der Wiedergabe der altkirchlichen Gotteslehre.

1. Drei Punkte derselben werden in den lutherischen Bekenntnissen besonders betont. Der erste ist, daß Gott ein einiger Gott in drei unterschiedlichen Personen ist,[5]) um welcher Anschauung willen die C. A. das einige göttliche Wesen auch als Schöpfer und Erhalter aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge bezeichnet, während andererseits der Cat. min. II. 1 die Schöpfung insonderheit Gott dem Vater als sein eigentümliches Werk zuschreibt, in dem er besonders für uns Menschen kenntlich wird.

Zweitens wird Gottes Wesen (una essentia divina) in einer Weise beschrieben, daß die Beugung ihres Denkens unter die weit überragende Herrlichkeit Gottes seitens der solches Bekennenden erkennbar wird. Denn es werden nicht ethische Attribute Gottes

---

[1]) Cod. Justin. I. 1. 1 und 5. 8.

[2]) So Ritschl, Lehre von der Rechtf. und Vers. ²I. S. 146 und Kattenbusch, Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen. 1883. S. 2.

[3]) In seiner 82. These, unter Hinweis auf Luthers Widerwillen gegen das unbiblische Wort *ὁμοούσιος* (Erl. A. opp. v. arg. V. 506).

[4]) Vgl. H. Heppe, Die fünfzehn Marburger Art. vom 3. Okt. 1529. (Erl. 1854) und Kolde a. a. O. S. 119.

[5]) Wenn die Worte der C. A.: „daß ein einig göttlich Wesen sei, welches genannt wird und wahrhaftiglich ist Gott, und seind doch drei Personen in demselben u. s. w.“, noch eine Unklarheit lassen könnten, so hebt die Apologie durch die Worte: quod sit una essentia divina, individua et tamen tres sunt distinctae personae, wie auch Art. Smalc. I, 1: Pater, Filius et Spiritus Sanctus in una divina essentia et natura tres distinctae personae sunt unus Deus, die numerische Einheit Gottes ausdrücklich hervor.

hervorgehoben, sondern lauter immanente behufs Abwehr aller antitrinitarischen und subordinatianischen Velleitäten, nämlich: Gottes Einheit, Unkörperlichkeit, Unteilbarkeit, Unermeßlichkeit und Unendlichkeit. Deren Aufzählung folgt noch ein Hinweis auf die relativen Attribute der unermeßlichen Macht, Weisheit und Güte, und weiter auf die Gott als Gott kennzeichnenden Werke der Schöpfung und Erhaltung aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge.

Vor allem aber ist es der C. A. um den dritten Punkt, das Bekenntnis der Homousie der drei Personen des einen göttlichen Wesens, zu thun. Wiewohl die lutherische Kirche sich allezeit nicht nur der Hoheit dieses Artikels von der göttlichen Majestät (A. Smalc. pars I) sondern auch dessen bewußt geblieben ist, daß das Bekenntnis zur heiligen Dreifaltigkeit sich auf das größte Geheimnis im Himmel und auf Erden bezieht (F. C. s. d. VIII. § 33. M. S. 681), so kann sie doch nicht umhin, weil sich beim Beruhen auf unbestimmten Ausdrücken auf allen Seiten Untiefen des Irrtums aufthun, über das eine göttliche Wesen und die drei unterschiedlichen Personen sich auf die schon in alter Zeit von der Kirche gemachten Distinktionen einzulassen. Es würde sonst die Objektivität der Heilsthatsachen, auf die es dem Glauben um sein selbst willen ankommt, nämlich der Erlösung und Versöhnung, unfaßbar werden. Die Worte der C. A.: gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiliger Geist, alle drei ein göttlich Wesen (et tamen tres sint personae ejusdem essentiae et potentiae et coaeternae Pater, Filius et Spiritus sanctus. Art. I. § 3. M. S. 38), wie auch die der Art. Smalc. (I. II.): daß der Vater von niemand, der Sohn vom Vater geboren, der heilige Geist vom Vater und Sohn ausgehend, nehmen unverkennbar auf den Wortlaut des Nicaeno-Constantinopolitanum[1]) und auch des Athanasianum[2]) Rücksicht. Um dabei aber die

---

[1]) Es sind gemeint die Worte des Nic.-Const. über den Sohn: *τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων . . . γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί*, und über den heiligen Geist: *τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον.*

[2]) Aus dem Symb. Athanasianum klingen an vers. 4: neque confundentes personas, neque substantiam separantes; vers. 19: quia sicut singillatim unamquamque personam et Deum et Dominum confiteri christiana veritate compellimur; vers. 24 und 25: et in hac trinitate

Möglichkeit ganz abzuschneiden, daß jemand dadurch verleitet werde, die numerische Einheit Gottes (vgl. S. 161, Anm. 5) zu übersehen, und tres deos et dominos anzunehmen, fügt die C. A. eine Erklärung des Begriffs Person als Bezeichnung dessen, was selbst besteht (quod proprie subsistit), für den Artikel von Gott hinzu. Es wird dadurch darauf hingewiesen, daß die Aufnahme dieses Begriffs ihre dogmengeschichtlichen Vorstufen hat, und er allein behufs Vermeidung von Mißverständnissen für das im Nic. gebrauchte ὑπόστασις gewählt ist.[1]) Durch die über den drei Personen gemachten Aussagen wird zum Ausdruck gebracht, daß Vater, Sohn und Geist weder als drei getrennte Substanzen, noch als drei bloße Erscheinungsweisen Gottes, sondern als drei in sich selbst geschlossene Subsistenzen anzusehen sind, welche sämtliche Eigenschaften des einen göttlichen Wesens an sich tragen. Ihr innertrinitarisches Verhältnis wird noch in den Art. Smalc. I. II., wieder unter Aufnahme von Sätzen des Athanasianum, angedeutet.[2])

Diese Bestimmungen über die drei unterschiedenen Personen des einen göttlichen Wesens sind den Reformatoren so wenig bloß traditionell übernommene, metaphysische Spekulationen, daß Luther vielmehr Cat. maj. II. § 6. (M. S. 444) erklärt, alles,

---

nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales, ita ut per omnia . . . et unitas in trinitate et trinitas in unitate veneranda sit.

[1]) Während sich in der alten Kirche der Ausdruck περιχώρησις als Bezeichnung des gegenseitigen Verhaltens der drei unterschiedlichen Subsistenzen bald durchgesetzt hatte, haben die Termini für diese selber mehrfach gewechselt. Das eigentliche Nicaenum gebrauchte noch οὐσία und ὑπόστασις in der Verdammungsformel des Arianismus (ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας) als gleichbedeutend. Als aber der Sabellianismus und sein Seitengänger der Markellianismus, der unter jenes Namen vielfach bekämpft wird, bloß von πρόσωπα, Erscheinungsformen, zu sprechen begann, fing man c. 350 an zwischen der göttlichen οὐσία und den drei an ihr beteiligten ὑποστάσεις zu unterscheiden. So nahe es für die Lateiner lag, hierfür nun substantiae zu setzen, so würde das doch eine die Einheit des göttlichen Wesens aufhebende Anschauung begünstigt haben. Deshalb wählte man zur Wiedergabe von ὑπόστασις das Wort persona, das freilich, wie die C. A. bemerklich macht, auch dem damit Bezeichneten nicht adäquat ist.

[2]) Vgl. Symb. Athan. v. 20—22: Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus; filius a patre solo est non factus non creatus sed genitus; spiritus sanctus a patre et filio nec factus nec genitus nec creatus est, sed procedens.

was wir glauben, sei auf die drei Personen gerichtet. Der evangelische Glaube ist ein persönliches Verhältnis des menschlichen Ich zu dem ihm aus Gnaden begegnenden göttlichen Du, welches sich dem Gläubigen dadurch, daß es ihn erschaffen hat, als Gott den Vater, dadurch, daß es ihn erlöst hat, als Gott den Sohn, und dadurch, daß es ihn heiligt, als Gott den heiligen Geist erwiesen hat und fortwährend erweist (vgl. ebda.).

2. Die möglichen und zu verwerfenden Gegensätze zu dieser Lehre sind bereits in dem Art. I der C. A. hinzugefügten Satze: „Derohalben werden verworfen 2c.“ [1]) angedeutet. Sie beziehen sich

a) auf die Einheit des göttlichen Wesens. In der reformatorischen Zeit tauchte ebenso der alte gnostisch-manichäische Dualismus (Luthers Schrift gegen die Valentinianer in Münster 1534), wie der gnostisierende Emanatismus in Leuten wie Hetzer, Denk, und später in Weigel und Böhme wieder auf. Aber nicht nur gegen diese Beeinträchtigungen der Einheit Gottes machen die lutherischen Bekenntnisse Front, sondern auch wider Deismus und Unitarismus, welche Gott und Welt entweder in falscher Weise voneinander trennen oder aufeinander beziehen, indem sie nicht Gottes absolute Vollkommenheit, sondern Gott bloß nach seiner Relation zur Welt, und deshalb nur seine ethischen Eigenschaften ins Auge fassen. Dahin gehört auch der Sozinianismus. Denn bei seiner Verwerfung der Trinität und der Behauptung: in essentia dei unam tantum personam esse, und daß, quod essentia Dei sit una numero, plures numero personae in ea esse nullo patre possunt (Cat. Rac. qu. 71. 72), unterläßt er nicht bloß die Art der Anwendung des Begriffs persona zu berücksichtigen, indem er sie, als wäre von einer menschlichen Person die Rede, als essentia individua intelligens definiert, sondern geht ohne Gottes Selbstbezeugung in der Heilsgeschichte und in der heiligen Schrift zu beachten, bei allen von ihm anzuerkennenden Momenten des göttlichen Wesens von deren Beziehung auf das Wohl der Menschen aus. So kommt er speziell zu seiner Behauptung von der Einheit Gottes auf Grund der Betrachtung Gottes als des absoluten Weltregenten; denn er erklärt zuvor

---

[1]) Die in den antithetischen Abschnitten der C. A. gebrauchte Formel: Damnant omnes haereses contra hunc articulum exortas und ähnlich, ist nur die usuelle unzweideutige Formel, durch welche bekannt wird: Wir haben mit diesen Parteien nichts zu schaffen.

ausdrücklich, daß er von Gott als dem ersten Urheber (a primo autore) das ewige Leben nur erwarten könne, wenn er sich überzeugt hielt, illius potentiam nullis terminis finibusque esse circumscriptam, und omnia in manus Dei sita esse, nec talia sine ipsius voluntate evenire (qu. 70). Sein unitarischer Gottesbegriff ruht also auf bloßen Werturteilen, welche dem staatsrechtlichen Schema analog gebildet sind.

Die Gegensätze zur kirchlichen Lehre beziehen sich

b) auf die Dreiheit der Personen des einen göttlichen Wesens. In der C. A. wird zunächst der Modalismus alter und neuer Samosatener, wie er in den Vorläufern des Sozinianismus, Joh. Kampanus und Servede sich regte und behauptete, „daß es nicht müssen unterschiedene Personen sein, sondern Wort bedeute leiblich Wort oder Stimme, und der heilige Geist sei erschaffene Regung der Kreaturen," abgewiesen. Aber in der F. C. art. XII. § 36 wird neben jeder tritheistischer Vorstellung (§ 37. M. S. 729) auch der arianisierende Subordinatianismus verworfen, welcher lehrt, „daß Christus nicht ein wahrhaftiger, wesentlicher, natürlicher Gott, eines ewigen göttlichen Wesens mit Gott dem Vater, sondern allein göttlicher Majestät unter und neben Gott dem Vater gezieret sei." Solchen Subordinatianismus muß bei seiner Betonung, daß Gott nur eine Person sei, der Sozinianismus lehren. Darum heißt es Cat. Rac. qu. 111: Si Christus ex essentia patris genitus fuisset aut partem essentiae sumsisset, aut totam Essentiae partem sumere non potuit eo, quod sit impartibilis essentia divina neque totam, nam hac ratione pater desiisset esse pater —; adde quod cum essentia divina sit una numero ac proinde incommunicabilis, fieri istud nullo pacto potuit (2. Ausg.) und dem entsprechend positiv qu. 100: Quidquid divinum Christus habeat, Scriptura eum Patris dono habere aperte doceat. Und über den heiligen Geist wird gesagt: qu. 371: Spiritum sanctum non esse in deitate personam, hinc discere potes, — quod ea, quae spiritui sancto in scripturis attribuuntur, nulla prorsus ratione personae conveniant, und er geradezu virtus dei et efficacia (qu. 372) genannt.

Wie die Marburger Artikel (1) und in Übereinstimmung mit ihnen die reformierten Symbole (Cat. Genev. Niem. p. 127; Gall. art. 5. Niem. 330) unter Verweisung auf die ökumenischen Symbole die Übereinstimmung der reformierten Kirche be-

kunden,[1]) so betont Luther in den Art. Smalc. I, daß in diesen Artikeln zwischen den Evangelischen und Römischen kein Streit ist (M. S. 299), wenn auch bei diesen sich nirgends zeigt, daß diese Zustimmung auf einem Glaubensmotive ruht und sie mehr nur doktrinär und traditionell erfolgt.

Hingegen beharrt die morgenländisch-griechische Kirche in ihrem alten Gegensatz zu dem im Symb. Athanasianum vers. 22 bekannten Satze: Spiritus sanctus a Patre et Filio . . . procedens (M. S. 31), welcher Satz übrigens auch im Abendlande erst nach Leo d. Gr., also erst vom 5. Saec. ab, durch Hinzufügung des Filioque Aufnahme ins Nic.-Const. gefunden hat. Die Griechen wollen nämlich im Vater die ἀρχὴ θεότητος schlechthin sehen, weil darauf die Einheit Gottes beruhe, weshalb der heilige Geist allein von ihm ausgehen könne, Conf. orth. qu. 71. — So wenig wird der Arianismus dadurch besser überwindbar, daß die morgenländische Kirche durch solche Leugnung des Ausgehens des Geistes οὐσιωδῶς auch vom Sohne vielmehr in die ebionitische Unterscheidung zwischen Vater und Sohn zurückfällt, und an der rechten Erfassung der Trinität als einer wesentlichen Qualität des unus deus behindert wird. Es weist dies aber namentlich bei Berücksichtigung des Umstandes, daß die griechische Kirche vom heiligen Geist nur auszusagen weiß, daß er der Urheber der heiligen Schrift und der Vermittler von sieben Charismata ist (Conf. orth. I. qu. 72. 80. Kimm. p. 144), also das heilsaneignende Wirken desselben in seiner Bedeutung verkennt, auf einen tieferen Schaden der morgenländischen Auffassung des vom dreieinigen Gott uns Menschen bereiteten Heils hin. Es tritt darin der alte Mangel der griechischen Auffassung der Erlösung als bewirkbar durch die Menschwerdung des Logos und dessen Eingehen in die Menschheit, abgesehen von der durch den Menschgewordenen vollbrachten Versöhnung, zu Tage, was von vornherein auf die ganze Eigenart des morgenländischen Christentums und Kirchentums ein Schlaglicht wirft.

---

[1]) Die in der Prädestinationslehre zu Tage tretende wesentlich andere Auffassung des göttlichen Wesens als fatalistisch über alles waltende Macht, durch welche offenbar das Moment der Heiligkeit in demselben verdunkelt wird, ist allerdings in ihren Konsequenzen geeignet, die ganze Trinitätslehre, wie sich bei Theologen wie A. Schweizer zeigt, zu entwurzeln. Aber diese Verschiedenheit schließt keine Abweichung in der Lehre in sich (gegen Guericke, Oehler und Schneckenburger), und kann daher nicht als Gegensatz in diesem Lehrpunkte aufgeführt werden. (Vgl. Luther, de servo arbitrio).

§ 27. Die alleinige Anbetung Gottes.

1. Indem schon das Nic.-Const. den heiligen Geist ausdrücklich als τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ προσκυνούμενον und συνδοξαζόμενον (M. S. 30) hinstellt, bekundet es, daß Gott allein anzubeten ist. Das wird auch positiv in den beiden lutherischen Katechismen bei der Erklärung des ersten Gebotes im ersten Hauptstück ausgesprochen. Die in dem göttlichen Gebot (2. Mos. 20, 3—6; 5. Mos. 5, 7—10) geforderte Anbetung wird dabei als „Glauben und Zuversicht des Herzens, welche den rechten einigen Gott (C. A. art. I: ein einig göttlich Wesen, welches genannt wird, und wahrhaftiglich ist Gott und seind doch drei Personen) treffe, und an ihm allein (a vero et unico Deo non aberrantem sed illi soli constanter adhaerentem, Cat. maj. I. 1. § 4. M. S. 386) als an dem einigen ewigen Gut hange" (ebda. § 15. M. S. 388), beschrieben. Diese wahre Anbetung des dreieinigen Gottes, bei welcher das ganze Herz des Menschen und alle Zuversicht auf Gott allein und niemand anders gerichtet wird (a. a. O. § 13), schließt mit dem göttlichen Verbot alle Abgötterei durch sich selbst aus, ob dieselbe nun darin bestehe, daß man ein Bild aufrichtet und anbetet, oder darin, daß das Herz anderswohin gafft, Hilfe und Trost bei Kreaturen, Heiligen und Teufeln sucht, und sich Gottes nicht annimmt, noch so viel Guts bei ihm versiehet, daß er wolle helfen, (Cat. maj. I. 1. § 20. M. S. 389). Darum tritt die C. A. (wie auch die A. C. A.) im 21. Artikel dem Heiligendienst aufs bestimmteste entgegen. Von der verworfenen Anrufung der Heiligen ist aber die Anerkennung, daß die Engel und Heiligen allezeit Gott für die ganze Kirche bitten (A. C. A. XXI. § 8. M. S. 223), wohl zu unterscheiden. Denn diese Einheit der Gläubigen mit den vollendeten Frommen im Akte und Gegenstande des Gebets ist, wie sie vom Worte Gottes Offb. 7, 10. 12; 6, 10; Hebr. 12, 22 f. gelehrt wird, ein Gegenstand des Glaubens. Sie vermag aber, da damit über einen geistigen Verkehr mit denen, die im Himmel sind, nichts gesagt oder gar verbürgt ist, nicht einmal die Möglichkeit der Anrufung der letzteren darzuthun, geschweige denn ohne jede Weisung in der heiligen Schrift und im Widerspruch mit dem Gebot der alleinigen Anrufung Gottes im kindlichen Glauben (Cat. min. III. § 2. M. S. 358) zu derselben zu berechtigen (vgl. A. C. A. XXI. § 10. M. S. 224).

Daß Gott allein Anbetung gebührt, ist ebenso Glaubenssatz der Reformierten (Heid. Kat. Fr. 94. 102. Niem. S. 415 ff.), wie der kleineren protestantischen Kirchenparteien. Die Sozinianer verstoßen nur insofern wider denselben, als sie nach Ausstoßung der Nonadoranten, welche die Anbetung Christi verweigerten, doch, trotzdem daß sie Christo nur menschliche Natur zuerkennen, diesem Anbetung zusprechen,[1]) also nicht den unus deus allein für anbetbar erachten.

2. Im vollsten Gegensatz zu diesem Glaubenssatz von der alleinigen Anrufbarkeit Gottes stehen die griechische[2]) und römische[3]) Kirche mit der von ihnen empfohlenen und geforderten Anrufung der Engel und der Heiligen. Der aus der Begrüßung Abrahams der in Mamre zu ihm kommenden Engel nach morgenländischer Sitte 1. Mos. 18, 2, vgl. 19, 1 entnommene Schriftgrund[4]) ist ebenso wenig stichhaltig, wie die seit dem Konzil zu Nikäa im Jahre 787 übliche Unterscheidung der *λατρεῖα* für Gott und der *τιμητικὴ προςκύνησις* oder *δουλεῖα* für die Heiligen, welcher das Conc. Trid. sich anschließt, indem es betreffs

---

[1]) Vgl. Cat. Rac. qu. 245: Adoramus et columus Deum tanquam causam primam salutis nostrae, Christum tanquam secundam.

[2]) In der Conf. orth. III. qu. 52 (Kimm. p. 300) heißt es: *Ἐπικαλούμεθα τὴν μεσιτείαν τῶν ἁγίων πρὸς τὸν θεόν, διὰ νὰ παρακαλοῦσι δι' ἡμᾶς. Καὶ ἐπικαλούμεθα αὐτοὺς, οὔχι ὡς θεοὺς τινὰς ἀλλ' ὡς φίλους αὐτοῦ, τοῦ ὁποίου δουλεύουσι καὶ τὸν ὁποῖον δοξολογοῦσι καὶ λατρεύουσι . . . μα διατὶ ζητοῦσιν εἰς ἡμᾶς τὴν χάριν τοῦ θεοῦ μὲ ταῖς πρεσβείαις τούς.* In der griechischen Kirche wird auch viel Gewicht gelegt auf die Anrufung der großen, in der russischen Kirche seit Peter dem Gr. etwas beschränkten (Dalton, Die russ. Kirche S. 55), Zahl von Engelklassen. Conf. orth. I. qu. 20 (*Καὶ γνωρίζοντες ἡμεῖς, πῶς μὰς βοηθοῦσι καὶ μεσιτεύουσι δι' ἡμᾶς, εἰς πᾶσαν μᾶς προσευχὴν τοὺς ἐπικαλούμεθα*). Dieselbe unterscheidet sodann noch zwischen der den Heiligen gewidmeten *δουλεῖα* und der Weise, in welcher die Mutter Gottes angerufen wird, als *ὑπερδουλεῖα*. Conf. Dorsithei decr. XVIII. qu. 4.

[3]) Conc. Trid. sess. XXV. (Denz. § 860): Mandat sancta Synodus omnibus episcopis etc. . . . ut . . . inprimis de Sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore et legitimo imaginum usu, fideles diligenter instruant, docentes eos Sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre; bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per Filium ejus Jesum Christum Dominum nostrum, qui solus noster Redemptor et Salvator est, ad eorum orationes, opera auxiliumque confugere.

[4]) Peronne, praelect. I. 15 de virtute.

letzterer nur invocare und venerari, nicht aber adorare gebraucht.[1]) Daß nicht allein die volkstümliche Praxis solche spitzfindige Distinktionen nicht beachtet, sondern unmittelbar, sobald das soli deo gloria nicht aufs strengste eingehalten wird, sich eine Gleichstellung von Gott und Kreatur ergiebt, das beweist die Professio fidei Trid. (Denz. § 866) selber, indem sie bekennen heißt: Constanter teneo, sanctos una cum Christo regnantes venerandos atque invocandos esse. Die Fürbitte aber, um welche die Heiligen für jeden erlaubten Wunsch angerufen werden sollen, zu beachten, soll Gott nur durch Christi Verdienst bewogen werden. Letzteres ist indes offenbar nur eine vom Conc. Trid. beigefügte Bemerkung, um den Vorwurf der A. C. A., daß dies Flehen zur Macht und Hilfe anderer Christo die Ehre, der einige Mittler zu sein, raube (art. IX. § 14. M. S. 224), zu entkräften, bringt aber dabei in die ganze Theorie den vollkommensten Widerspruch, ohne sie zu rechtfertigen. Denn Gott und Christus erscheinen im Widerspruch mit der ganzen heiligen Schrift unbarmherzig und ungnädig, wenn die Heiligen leichter durch Anrufung zu Hilfe zu rufen sind als sie selber (A. C. A. a. a. O. § 34. M. S. 228).

Unter den Heiligen, zu deren Reihe der Papst durch die aufeinanderfolgende Selig- und Heiligsprechung (beatificatio und sanctificatio) auf Antrag von Orden, Landschaften nach deren in der Form eines Prozesses verlaufenden Begutachtung beständig neue hinzufügen kann,[2]) steht die Jungfrau Maria (die Deipara virgo) obenan (vgl. § 29. Zusatz).

An die Verehrung der Mutter Gottes und der Heiligen hat sich dann die Verehrung der Bilder und Reliquien derselben angeschlossen. Trotz des Verbots der Bilderverehrung schon auf der Synode von Elvira (306. can. 36)[3]) wurde auf dem Conc. Trid. (sess. XXV. Denz. § 861)[4]) ohne auf die Frage, ob Bildern

---

[1]) Eck sagt in seinen Loc. th. 14: Sancti et amici Dei sunt implorandi, ut pro nobis intercederent et licet sancti non sunt adorandi latria, quae soli Deo debetur, tamen venerandi sunt dulia.

[2]) Die Beatificatio berechtigt bereits zum Empfang der Anbetung seitens einzelner Orden oder Kreise, wogegen diesen dann die Kosten der beatificatio berechnet werden.

[3]) Conc. Eliberatorum cap. 36: Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.

[4]) Conc. Trid. sess. XXV.: Imagines porro Christi, Deiparae Virginis et aliorum Sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas

überhaupt Verehrung zukommen könne,[1]) einzugehen, nicht bloß die Beibehaltung der Bilder Christi, der Gottesgebärerin und anderer Heiligen, sondern auch die Erweisung der schuldigen Ehre und Ehrerbietung unter Berufung auf die zweite nikänische Synode beschlossen. Zu letzterer gehören auch die feierliche Einweihung, das Beräuchern der Bilder, die dabei ausgesprochenen Gebetsformeln, welche im Pontificale romanum sich finden, die Gebete und an diese sich anknüpfende Ablaßformeln. Wenn die römische Kirche nun auch den Namen der Bilderanbetung geflissentlich vermeidet, so leitet sie praktisch um so mehr dazu an, da sie diese nicht bloß aus angeblich zärtlicher Nachsicht duldet, ohne sie zu billigen, sondern sogar auch sie lehrhaft unterstützt, indem sie sogar einen Satz der Synode von Pistoja mitverdammte, durch den doctrina et praescriptio generatim, omnem specialem cultum, quem alicui

---

eisque debitum honorem et venerationem impertiendam, non quod sint colendae vel quod ab eis sit aliquid petendum vel quod fiducia in imaginibus sit figenda . . . sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant, ita ut per imagines, quas osculamur et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus et Sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur.

[1]) Daß dies in keiner Weise der Fall sei, darüber sind die lutherische und reformierte Kirche eins. Luther ist zwar den Bilderstürmern in der Schrift wider die himmlischen Propheten entgegengetreten (E. A.² XXIX. S. 141 ff.) und erkennt auch das Belehrende bildlicher Darstellungen bis zum gewissen Grade an, ist aber nicht gewillt denen zu wehren, welche die Bilder auch äußerlich abthun. Aber die Apologie zählt die Bilderanbetung zu den heidnischen Greueln, welche sich an die im Wort Gottes selbst schon nicht begründete Heiligen-Verehrung anschlossen, in der Meinung: eis inesse quaedam vis, sicut Magi vim inesse fingunt imaginibus signorum coelestium certo tempore sculptis. (A. C. A. XXI. § 34. M. 228.) Die reform. Kirche geht viel weiter, indem sie unter Geltendmachung des eigentlichen zweiten Gebots 2. Mose 20, 14 f., bei der sie die Schlußworte: תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תָעָבְדֵם von dem Vorangegangenen wieder den Zusammenhang und die Gestaltung des Gebets als selbständiges Verbot abtrennt, und dann in den Worten: לֹא־תַעֲשֶׂה־לְךָ פֶסֶל ein striktes Verbot jedes Bildermachens, vel dei effigendi vel adorandi causa (Cat. Gen. Niem. S. 141) findet, und vorgiebt, nicht weiser sein zu wollen denn Gott, welcher seine Christenheit nie durch stumme Götzen, sondern durch die lebendige Predigt seines Wortes will unterwiesen haben (Heidelb. Kat. Fr. 98). Diese Geltendmachung des Verbotes ist deshalb bemerkbar, weil in ihr ein gesetzlicher, zu buchstäblicher Pressung des Worts der Schrift neigender, Zug der reformierten Kirche hervortritt.

speciatim imagine solent fideles impendere et ad ipsum potius quam ad aliam confugere, als temeraria perniciosa pio per ecclesiam frequentato mori tum et illi providentiae ordini injuriosa verworfen wurde. (Denz. § 1433.) Theologen wie Thomas von Aquin und Bellarmin statuieren kaum einen inneren Unterschied zwischen Bild und Gegenstand, und lassen Adoration und Latreia ebenso dem Bilde wie Christo gebühren.

Auch die griechische Kirche wehrt zwar die Anbetung von Farben und Holz der Bilder ab, kann aber das Absehen von dem sichtbaren Bilde unter Aufschauen zum Abgebildeten nimmer als durchführbar erweisen.[1])

Der vom Tridentinischen Konzil zusammen mit der Bilderverehrung verlangte Reliquiendienst,[2]) auf den in jüngster Zeit wieder das höchste Gewicht gelegt wird, erscheint in um so eigentümlicherem Lichte, als man notgedrungen nicht in Abrede stellen kann, daß die Echtheit der meisten Reliquien unerweisbar ist, und man sich nur mit der Behauptung beruhigt, daß der Glaube an deren Echtheit denselben Zweck erreiche, nämlich den Geist durch Erinnerung an die Heiligen zu Gott zu erheben. Es ist für den sittlichen Geist, welcher die römische Kirche beherrscht, bezeichnend, daß die römische Kurie die Reliquientaufe beibehält, vermittelst deren ihrem Ursprung nach völlig unkontrollierbare Überreste (vgl. Art. Smalc. II, § 22. M. S. 304) irgend einem von der Kirche zum Heiligen erhobenen Menschen zugeschrieben werden, um dafür Revenuen von den Kirchen zu erheben, denen jene zur Bettung unter deren Altäre u. s. w. zugesandt werden.

---

[1]) Die Sentenz der Synode von Nikäa (787): *Ὅσῳ γὰρ συνεχῶς δι᾽ εἰκονικῆς ἀνατυπώσεως ὁρῶνται, τοσοῦτον καὶ οἱ ταύτας θεώμενοι διανίστανται πρὸς τὴν τῶν πρωτοτύπων μνήμην τε καὶ ἐπιπόθησιν καὶ ταύταις ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν ἀπονέμειν οὐ μὴν τὴν κατὰ πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν, ἣ πρέπει μόνῃ τῇ θείᾳ φύσει* wird sachlich in der Conf. orthodoxa aufgenommen, wo es heißt (p. III. qu. 54. Kimm. p. 309): *μὰ ἡμεῖς, ὅταν τιμῶμεν τὰς εἰκόνας καὶ τὰς προςκυνοῦμεν τὰ χρώματα ἢ τὰ ξύλα· μὰ τοὺς ἁγίους ἐκείνους τῶν ὁποίων εἶναι αἱ εἴκονες, δοξάζομεν με προςκύνησιν δουλείαν· βάλλοντες μὲ τὸν νοῦν μας τὴν ἐκείνων παρουσίαν εἰς τὰ ὀμμάτιά μας.*

[2]) Conc. Trid. sess. XXV. (Denz. 861): Sanctorum quoque martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quae viva membra fuerunt Christi et templum Spiritus Sancti, ab ipso ad aeternam vitam suscitanda et glorificanda, a fidelibus veneranda esse, per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur.

3. Kapitel.

Die Lehre vom Menschen.

§ 28. Vom Urzustand desselben.

1. Nicht von der Schöpfung überhaupt, auch nicht einmal über die Schöpfung des Menschen handeln die lutherischen Symbole weiter, als daß sie dieselbe einfach als Glaubensthatsache hinstellen (Cat. min. und maj. II. 1. M. S. 357 u. 450). Zu beachten aber ist, daß dabei ausdrücklich Gott auch als Schöpfer jedes einzelnen jetzt lebenden Menschen, und seiner ganzen irdischen Lage bekannt, also auch die fortgehende schöpferische Wirksamkeit Gottes zwischen allen Mittelursachen betont wird. Doch ist dies ein Beweis des lebendigen Gottesglaubens der deutschen Reformation, da zu Aussagen der Art keine Ursache war. Anders verhielt es sich betreffs des geistlichen Vermögens der Menschen.

Dieses behandelt die C. A. in art. II, XVIII und XIX und deutet dabei in art. II. nur an, daß der dort ausgesagte Zustand erst seit Adams Fall eingetreten und dem Menschen eigen sei. Die Apologie wurde dann bei der Rechtfertigung des evangelischen Begriffs der Erbsünde erst dazu geführt, sich über den Urzustand des von Gott erschaffenen Menschen auszusprechen. Sie lehrt nun, daß mit der schriftgemäßen Aussage: hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse, nichts anderes gesagt sei, als in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam (ausgeprägt) esse, quae Deum apprehenderet et in qua reluceret Deus — hoc est, homini dona esse data: notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia (A. C. A. I. § 18. M. S. 81).[1]) In den lutherischen Symbolen wird noch nicht, wie in der späteren Dogmatik, zwischen justitia und imago unterschieden,[2]) und erstere

---

[1]) Vgl. Form. Conc. s. d. II. § 10: privatio concreatae in paradiso justitiae originalis seu imaginis dei und die in § 30 (M. 580) befindliche Erklärung über die durch die Erbsünde verderbte ursprüngliche Natur des Menschen; bonitatem suam, veritatem, sanctitatem et justitiam, quae dotes in paradiso naturae sunt concreatae.

[2]) So selbst Gerhard, Conf. Cath. L. II. P. III. Art. XX. Cap. II. p. 348: Imago Dei et justitia originalis habent se totum et pars, womit zu vergleichen Loc. theol. VIII. Cap. I. § 44 (ed. Berol. II. pag. 114): Atque haec est descriptio imaginis Dei in primo homine ex Scriptura

als weitere Folge dieser angesehen, welche beide Tafeln umspannt, und im propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere praecepta Dei besteht (a. a. O. § 9. M. S. 79). Nur wird zu ihr auch gezählt das habere aequale temperamentum qualitatum corporis, und die rectitudo et vis ista (notitiam Dei, certiorem timorem Dei, fiduciam Dei) efficiendi (A. C. A. I. § 17. M. S. 80). Die ursprüngliche Gerechtigkeit gilt darnach ebenso wenig als etwas erst zur anerschaffenen Natur später Hinzugekommenes (donum superadditum) wie als etwas später selbst Erworbenes (acquisitum), sondern als anerschaffen. Zu beachten ist dabei noch besonders, daß zur ursprünglichen Gerechtigkeit neben der damit ohne weiteres verbundenen Herrschaft über die leiblichen Kräfte und die Natur, infolge deren sie durch nichts von Gott abgezogen wird, auch die Kraft, das bestehende rechte Verhältnis zu Gott zu bethätigen (vis ista efficiendi), gezählt wird. Denn darin liegt, daß es für den ersten Menschen noch einen Fortschritt von der innocentia puerilis zur innocentia virilis, wie Luther sich ausdrückt,[1]) gab, also die lutherischen Bekenntnisse keine unbedingte Konformität der justitia originalis mit der nach Eph. 4, 24 und Kol. 3, 10 durch Christus zu erlangenden vollendeten Ausprägung des göttlichen Ebenbildes voraussetzen, so daß auch nach dieser Seite kein Mangel in der Darstellung der lutherischen Symbole zu konstatieren ist.[2])

Die Momente der Gottebenbildlichkeit, zu denen, da in der C. A. II. § 2 als Folge des Falles der ewige Tod aufgeführt wird (et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur etc.), auch die Unsterblichkeit zu zählen ist, wiewohl sie nirgends ausdrücklich genannt ist, werden in den lutherischen Bekenntnisschriften auch dona, oder dotes genannt (vgl. S. 172, Anm. 1). Aber dies geschieht nur in dem Sinne, in welchem Luther in Gen. c. 3 von der justitia originalis im engeren ethischen Sinne sagt: justitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet separatum a natura hominis sed fuisse

---

petita, nimirum quod fuerit justitia et sanctitas vera, quibus verbis (ut diximus) denotatur summa omnium animae et corporis virium rectitudo, integritas et cum lege divina conformitas, summa totius hominis perfectio, innocentia et mundities.

[1]) So Luther zu Gen. 2, 17. Bd. II. p. 291.

[2]) Gegen Oehler, Symbolik. S. 362.

vero naturalem ut natura Adae esset diligere deum. Die einzelnen Momente werden also nicht als besondere Gnadengaben betrachtet, welcher der erste Mensch noch bedurft hätte.

2. Nicht geradezu im Gegensatz, aber nicht in voller Übereinstimmung mit der lutherischen Lehre befindet sich die reformierte, welche dabei in mancher Hinsicht Unsicherheit und Unklarheit zeigt. Betreffs der Schöpfung im allgemeinen wird nicht bloß bekannt, daß Gott die Welt aus nichts erschaffen hat, sie regiert und erhält, sondern es wird betont, daß dies durch seinen ewigen Rat und Fürsehung geschehe (Heid. Kat. Fr. 26; Gall. art. VIII; Niem. p. 318 u. 39) und zwar, ut nihil in hoc mundo absque illius decreto atque ordinatione contingat (Belg. art. XIII; Niem. p. 367), oder ut qui pro sua voluntate disponat et ordinet, quidquid in mundo evenit (Gall. art. VIII), und doch ohne irgend nähere Andeutung verneint, illum esse autorem mali aut eorum quae perperam fiunt, ullam culpam in ipsum transferri posse. — Betreffs der Schöpfung des Menschen speziell wird sodann in dem Menschen vor dem Fall ein gewisser Dualismus gesetzt, indem Helv. posterior. gesagt wird: Dicimus autem constare hominem duabus ac diversis quidem substantiis in una persona anima immortali, utpote quae separati a corpore nec dormit nec interit et corpore mortali (cap. VII. Niem. p. 476), wonach also dem Leibe auch im Urzustande Sterblichkeit und Mangel des göttlichen Ebenbildes zugesprochen ist. Man darf auch diese Aussage nicht aus einer Rücksicht auf den jetzigen Zustand unter der Gnade erläutern wollen; denn auch Calvin spricht sich im selben Sinne aus,[1]) und in dem Heidelberger Kat. Fr. 6 werden gerade, wenn man des Ursinus wohlbedachte Erklärung vergleicht, offenbar mit Absicht die Vorzüge des Urzustandes allein in Eigenschaften der Seele gesetzt und gesagt: „Gott hat den Menschen gut und nach seinem Ebenbild erschaffen, das ist, in wahrhaftiger Gerechtigkeit und Heiligkeit, auf daß er Gott seinen Schöpfer recht

[1]) Calvin. inst. lib. I. cap. 15. § 3 (ed. Thol. I. p. 129): Proinde hac voce (Dei effigies) notatur integritas, qua praeditus fuit Adam, qua recta intelligentia polleret, affectus haberet compositos ad rationem sensus omnes recto ordine temperatos vereque eximiis dotibus opificis sui excellentiam referret. Ac quamvis primaria sedes divinae imaginis fuerit in mente et corde, vel in anima ejusque potentiis; nulla tamen pars fuit etiam usque ad corpus, in qua non scintillas alique onicarent.

erkennte, und von Hertzen liebte, und in ewiger Seligkeit mit ihm lebte, ihn zu loben und zu preisen" (Niem. p. 393). Einzig und allein die Conf. Scotica c. 2 nähert sich der lutherischen Lehre, indem sie von Adam lehrt: Cui sapientiam, dominium, justitiam, liberum arbitrium et claram sui ipsius notitiam dedit, adeo ut in tota hominis natura nulla potuerit notari imperfectio. (Niem. p. 341 s.) Aber die Hinzuzählung des liberum arbitrium, der Wahlfreiheit, zu den Eigentümlichkeiten des Urzustandes weist auf eine dritte Unklarheit in dessen Auffassung. Die Conf. Scot. steht in dieser Annahme dazu keineswegs allein, sondern gerade Calvin lehrt bei der Frage nach der Beschaffenheit des ersten Menschen (inst. I. 15. 8), daß dieser libero arbitrio pollebat, qua si vellet adipisci posset aeternam vitam, und stellt den Menschen als in utramque partem flexibilis dar. Damit wird aber ebenso dem ersten Menschen die reale Freiheit, das Gute ohne alle Behinderung zu wollen, abgesprochen, als der Mensch auch im Urzustande einer gratia secunda für bedürftig erklärt wird, um wahrhaft gut zu werden (Calv. inst. II. 2, 12). Überdem aber wird dadurch ein Bruch in den sonst behaupteten Determinismus gebracht. — Diese Unsicherheit der reformierten symbolischen Lehre in diesem Punkte, wie sie in der auseinanderklaffenden Behauptung der absoluten Allwirksamkeit Gottes und der Nichtursächlichkeit des Bösen in Gott, — in dem in dem Wesen des ursprünglichen Menschen angenommenen Dualismus und in der vom ethischen wie vom prädestinatianischen Gesichtspunkte aus bedenklichen Annahme eines liberum arbitrium (vgl. § 30) beim ersten Menschen hervortritt, weist darauf hin, daß auf die reformierte Auffassung des Evangeliums abweichende Gedankengänge, wie der Grundsatz finitum non est capax infiniti beirrend einwirken, deren Quell vielleicht später ersichtlich wird.

3. Ein voller Gegensatz findet sich aber bei der römischen Kirche[1]) und besonders bei den mit ihr in diesem Punkte sympathisierenden Sozinianern.

---

[1]) Die griech. Kirche stimmt in diesem Lehrpunkt mit der römischen wesentlich überein. In der Conf. orth. P. I. qu. XXIII. (Kimm. 85 s.) wird der Zustand des ersten Menschen geschildert als ἡ ἄγνοια καὶ ἡ ἀπειρία τοῦ κακοῦ ἤγουν ὅταν δὲ γνωρίζῃ οὔτε ἐδοκίμασε καθόλου τὸ κακὸν κτλ. und als ἡ ἀθωότης καὶ ἡ ἀκακία πρὶν ἁμάρτῃ κατὰ πᾶσαν τελειότητα καὶ δικαιοσύνην ἔμφυτον, τόσον ἀπὸ τὸ μέρος τῆς διανοίας,

a) Die römische Kirche redet, um den Streit der Parteien in ihr zu umgehen, im Conc. Trid. sess. V. (Denz. § 670) nur von der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, in welcher der Mensch verfaßt (constitutus) worden sei, welche Bestimmung der Cat. Rom. (I. 2, qu. 18 u. IV. 12, qu. 3. 5) dann ohne alle früheren scholastischen Unterscheidungen aufzunehmen erläutert. Er setzt gleichsam drei Stufen des nach der Schrift in einem Guß oder Hauch vollzogenen Schöpfungsakts des Menschen. Auf der ersten fügte Gott den mit dem Benefizium der Unsterblichkeit versehenen Leib und die nach Gottes Bild geformte[1]) mit freiem Willen begabte Seele zusammen; auf der zweiten (praeterea) stimmte (temperavit) Gott alle Regungen und Begierden (appetitiones) der Seele so, daß sie der Herrschaft der Vernunft niemals widerstreben;[2]) auf der dritten fügte Gott endlich auf Grund des in die Seele eingepflanzten vornehmlichen Strebens nach Tugend (C. R. IV. 12, 3) noch das wunderbare Geschenk der ursprünglichen Gerechtigkeit und die Obmacht (praeesse) über alle übrigen lebenden Wesen hinzu. Ob dies gleich beim Akte der Erschaffung oder erst später erfolgt ist, wird nicht genauer bestimmt, weshalb eben vom Tridentinum das concreatus an jener Stelle vermieden, und constitutus gesetzt wurde.

Damit ist also ein Unterschied von natürlichen und von übernatürlichen Gaben gesetzt. Dabei wird aber durch die Annahme eines Dualismus im Menschenwesen, wie ihn einerseits die physische Auszeichnung der Unsterblichkeit des Leibes und der

---

ὅσον καὶ ἀπὸ τὸ μέρος τῆς θελήσεως εἰς τὴν διανοίαν περικλείεται πᾶσα ἐπιμνήμη καὶ εἰς τὴν θέλησιν πᾶσα χρηστότης καὶ καλοσύνη. Weil dieser Hauptstelle zufolge der Zustand der Integrität ausschließlich auf die seelische Seite des Menschen beschränkt erscheint, so muß noch bemerkt werden, daß in der späteren Aussage: *Μὰ ὡς ἂν ἔσφαλε μὲ τὴν παράβασιν, παρευθὺς εἰς τὸν ἴδιον τόπον τοῦ παραδείσου πέρνωντας τὴν κατάστασιν τῆς ἁμαρτίας, ἐγίνητε θνητός* (Kimm. p. 86) wenigstens die Unsterblichkeit des ganzen Menschen zum status institutus gerechnet wird.

[1]) Die sich bei Bellarmin findende Unterscheidung zwischen dem Bilde Gottes (imago) und der Gottähnlichkeit (similitudo), nach der ersteres sich auf die schöpfungsmäßige Ausrüstung und dieses sich auf die gottgefällige Entwickelung bezieht, — ist keine symbolisch ausgeprägte Lehre.

[2]) Deshalb wird die justitia originalis auch im Cat. Rom. IV. 12, 5, wo von ihr gesagt wird, quo tamquam frero quodam cupiditates regebantur, mit einem Zügel für den pars inferior bezeichnet, welcher, wie Bellarmin wiederum auslegt, den languor humanae naturae quae ex conditione materiae oriebatur, überwinden mußte.

geistige (nicht heilige) Vorzug, der in Vernunft und Wahlfreiheit bestehenden Gottähnlichkeit der Seele, und andrerseits das Hinzugekommensein des Zügels für die niederen Kräfte des Menschen voraussetzt, deutlich bereits in den status institutus ein sittlicher Widerstreit verlegt, den nur das donum superadditum der justitia originalis am Ausbruch zu hindern vermochte, — also keine wahre sittliche integritas hinsichtlich der später sogenannten pura naturalia angenommen. Diese Zeichnung ist um so bedenklicher, als nach dem Conc. Trid. bei seiner Vermeidung der Angabe, daß die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit anerschaffen wäre, die Anschauung dogmatisch zulässig ist, daß der erste Mensch eine Zeit lang ohne die dona superaddita, die justitia originalis und den status naturae elevatae (Herrschaft über die andere Schöpfung) existiert, und diese erst, nachdem er bereits durch seine Tugend sich die Gnade der dona superaddita verdient hat, erhielt. Denn dadurch wird das Wort der Schrift: Gott sahe, daß alles, was er gemacht hatte, sehr gut sei, 1. Mos. 31, Lügen gestraft, und an Stelle der biblischen Wahrheit ein Phantasiebild gestellt, dessen Absehen handgreiflich allein auf eine Ermöglichung pelagianisierender Lehren von den Ständen der Sünde und der Gnade gerichtet ist, indem es die Leistung eines Verdienstes auch für den gefallenen Menschen offen halten soll.

Die kleineren protestantischen Sekten halten sich mit ihren Bemerkungen über den Urzustand in bedenklicher Nähe der scholastischen Aufstellungen, wie die römische Kirche. So scheiden die Mennoniten nicht allein zwischen der Ausrüstung mit sapientia, ingenio et intellectu super creaturas omnes, und dem dominium omnium illorum einerseits, und dem außerdem (praeterea, cf. Cat. Rom. IV. 2, 18) gesetzten Erschaffensein nach dem göttlichen Ebenbilde in justitia et sanctimonia (vgl. Conc. Trid. sess. V und Konf. der Friesen 2c. Art. 2 bei Winer S. 51), sondern zeichnen auch die Wahlfreiheit des Protoplasten vor dem Fall und der Menschen nach dem Fall völlig parallel, indem beide Zustände sich lediglich dadurch unterscheiden sollen, daß vor dem Fall die Fähigkeit da ist, das herantretende Böse aufzunehmen oder abzuweisen, wie nach dem Fall das von Gott dargebotene Gute, also bloß ein Wechsel in der Zugehörigkeit stattgefunden hat.[1])

[1]) Vgl. Brevis conf. art. 5 bei Schyn, hist. Christianorum p. 176: Nam veluti ante lapsum audiens et admittens occurrens malum facultatem admittendi ejus manifestavit, ita etiam post lapsum audiendo et

Die Quäker lehnen zwar formell curiosas illas notiones de statu Adae ante lapsum (Barclai th. IV. 2. pag. 70) ab. Aber aus der Beschreibung des Zustandes nach dem Fall ergiebt sich, daß sie Adam im Urzustande einen sensus vel tactus interni hujus testimonii et seminis Dei zuschreiben, dessen Folge ein recte cognoscere war, und ihm die scientia Dei possibilis machte. Damit ist dem ersten Menschen nicht durchgängige Gottesgemeinschaft nach der Schrift, sondern nur ein anerschaffener Besitz des innern Lichts zugeschrieben. Es ist dieses aber nur eine gesteigerte Vernunft, eine Zugabe zu dem natürlichen Vermögen, wie der Satz zeigt: quodcunque enim bonum homo agit in natura sua, ex ipso minime procedit sed ex semine divino in illo, quo nova visitatio vitae est. — In welchem Grade es dies, und ein nicht einmal durch die Sünde unmöglich gewordener Besitz ist, erhellt daraus, daß das innere Licht, soweit es zur Rettung nötig ist, als der ganzen Menschheit gegeben, und in gewissem Grade unter den Heiden von der Schöpfung an wirkend gedacht wird. So gehen die Quäker in der Annäherung des status in- und destitutus noch weiter als die Mennoniten, und heben den Unterschied thatsächlich auf, wenn sie das auch nicht wahr haben wollen. Eine Bestätigung, daß es sich in Barklai's Apologie so verhalte, liegt auch darin, daß Spätere, wie Schneckenburger geltend macht, die scholastische Unterscheidung von imago und similitudo auf die Unterscheidung des menschlichen Geistes als Erkenntnis- und Willenskraft, und des als ein hinzugefügtes unabhängiges Vermögen gedachten Ausflusses aus dem göttlichen Leben, durch den der Mensch in die übernatürliche Welt eindringen kann, angewandt haben.

Den Vorrang des ursprünglichen Zustandes heben dann aber die Sozinianer nicht nur thatsächlich auf, sondern leugnen denselben geradezu ab. Denn sie lassen ausdrücklich den Menschen von Anfang an sterblich erschaffen sein, und setzen das Ebenbild Gottes ausschließlich in die Macht und Herrschaft des Menschen über alle von Gott auf Erden erschaffenen Dinge (Cat. Rac. cap. I. qu. 41. 42). Der erste Mensch war zwar von Gott mit freiem Willen begabt (cap. X. qu. 422); aber dies begründet keinen

admittendo occurrens bonum ostendit accipiendi ejus habere potestatem. Ista vero facultas oblatam nempe Dei gratiam accipiendi vel rejiciendi per gratiam in omnibus ipsius remansit posteris. Gerade der letztere Zusatz läßt den Unterschied als ganz minimal erscheinen.

Vorrang des ursprünglichen Zustandes des Menschen vor dem jetzigen, da der Fall Adams als ein einzelner Akt den freien Willen selber nicht zu schädigen vermochte (nec liberum arbitrium vitiare potuit. qu. 423). In der menschlichen Natur ist der Wille da, das, was Gott verlangt, zu vollenden, und nur die Kräfte dazu waren, bevor die Sünde unter den Menschen um sich griff, nicht so klein wie jetzt (qu. 427). Hier tritt der reine Pelagianismus mit seinem Stolz auf das sittliche Vermögen der Menschen kraß hervor.

§ 29. Die Lehre vom Falle und von der Erbsünde.

1. Das lutherische Bekenntnis erkennt nicht bloß die Thatsache des Falles Adams als des Anfangs des Sündigens seitens der Menschen an (C. A. art. II. M. S. 25: daß nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren werden), sondern spricht sich auch über die Beziehung der ersten und jeder Sünde zu Gott als Schöpfer und Regierer der Welt C. A. Art. XIX [1]) deutlich aus. Unter Festhaltung dessen, daß Gott allmächtig ist, und die ganze Natur geschaffen hat, wird festgestellt, daß der böse Wille, die Hinwendung des Menschen zur Wahl und zum Zweifel, bei welchen der Mensch Gott und Nichtgott einander gleich und sich zwischen beide stellt, allein die Ursache der Sünde (causa peccati) sei. Solche Hinwendung ist schon eine willkürliche Abwendung zum Argen von Gott weg, welche dadurch aber völlig wird, daß der heilige Gott von dem innerlich sich von ihm Trennenden die Hand abzieht.[2]) Indem der Artikel als beweisendes Analogon auf den Fall des Teufels,

---

[1]) Dieser Artikel wurde bei der Ausarbeitung der Augustana von Melanchthon den Schwabachern hinzugefügt, weil Eck unter Hinweis auf einige im Kampfe mit Erasmus gefallene an Determinismus streifende Sätze Luthers die Folgerung gezogen hatte, es sei der Lutheraner Meinung: omnia a Deo fieri tam bona quam mala non solum permissive sed proprie agit etiam mala. (Unter den errores in Deum; art. 38).

[2]) Der Ausdruck Hand abziehen, abthun stammt aus Psalm 27, 9, wo אַל־תִּטְּשֵׁנִי, verstoß mich nicht! von Luther im Sinne von: laß mich nicht (gehen)! genommen ist. Sachlich entspricht es dem, daß Apg. 14, 16; Röm. 1, 24. 28 von den Heiden gesagt wird, wie Gott sie ihre eigenen Wege gehen ließ, und dadurch ihre Abwendung von ihm nicht hinderte. Es kann sich steigern zum Intermittieren der Gnadenmittel und bei fortdauerndem Abwenden von Gott bis zur Verstockung.

wie ihn Jesus Joh. 8, 44 zeichnet, verweist, wird ebenso das Geltendmachen des eignen Selbst, als das Wesen der Sünde, wie deren allerletzte Quelle angedeutet.

Ferner wird die Verbreitung der Sünde auf alle Menschen, mit Ausnahme Jesu des nicht natürlich Geborenen, als in Sünden Empfangenen und Geborenen (C. A.), vor allem ausgesprochen. Dann wird ihre Beschaffenheit bekundet, und sie darin gefunden, daß die Menschen keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott haben können (C. A., A. C. A. art. I. § 33. 34. M. S. 83, wo sich auf Jer. 31, 19; Ps. 116, 11 berufen wird), dagegen positiv von Mutterleibe an voll böser Lust und Neigung sind (concupiscentia, C. A.), quae carnalia quaerit contra verbum Dei, hoc est, quaerit non solum voluntatis corporis, sed etiam sapientiam et justitiam carnalem (A. C. A. I. § 26. M. S. 82) et confidit his bonis, contemnens Deum.[1])

Geschätzt wird endlich diese Krankheit und Erbsünde der menschlichen Natur als wahrhaftiglich Sünde (peccatum naturale et personale), welche an sich unter Gottes Zorn verdamme, und ohne Eintritt der Wiedergeburt durch Taufe und heiligen Geist den ewigen Tod zuziehe (C. A.). Darnach ist sie allerdings eine Qualität der menschlichen Seele (accidens.) F. C. s. d. I. § 62. M. S. 587), gehört aber nicht zu des verderbeten Menschen Substanz, Natur und Wesen, so daß auch nach dem Fall ein Unterschied zwischen der verderbten Natur und der verderbenden Sünde selber bleibt. Darin ist kein Widerspruch enthalten,[2]) und **Flacius** hat, indem er behauptete, ein solcher Unterschied könne auch nicht einmal gedacht werden (F. C. epit. I. § 19. M. S. 522), übersehen, daß unsere Natur, wie sie von Gott geschaffen ist und erhalten wird, darinnen die Sünde wohnt, und die Erbsünde, so in der Natur wohnt, doch nicht ein Ding sind (s. d. I. § 33.

---

[1]) Vgl. F. C. s. d. I. § 20 ihre Beschreibung als totalis carentia defectus seu privatio concreatae in paradiso justitiae originalis seu imaginis dei, welche zugleich eine impotentia et ineptitudo, ἀδυναμία et stupiditas, qua homo ad omnia divina seu spiritualia sit prorsus ineptus, so daß an die Stelle des göttlichen Ebenbildes getreten ist intima, pessima, profundissime inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, inprimis vero superiorum et principalium omnium facultatum in mente, intellectu, corde et voluntate.

[2]) Gegen K. **Müller**, Symb. S. 290.

M. S. 580). Die urreine Qualität und Integrität der justitia originalis ist in ihr Gegenteil, die unreine Qualität und Korruption des status destitutus, übergegangen.[1]) Eben deshalb kann diese auch nicht als etwas dem Wesen des Menschen selber nicht Angehöriges, ein von ihm abzutrennendes Accidens mit Strigel betrachtet werden. Das Totsein in Sünden und das Unvermögen des Menschen in geistlichen, auf Gott bezüglichen Dingen (res spirituales) macht den Menschen indes nicht zu einer bloßen creatura rationalis, welche nicht ohne Gehör und Fähigkeit zur Betrachtung des göttlichen Wortes ist, und in äußerlichen weltlichen Dingen Gutes und Böses verstehen, oder freiwillig thun und lassen kann, sondern läßt ihm gleichwohl noch ein dunkel Fünklein der Erkenntnis, daß ein Gott sei, wie (Röm. 1) von der Lehre des Gesetzes auch (S. d. de lib. arb. art. II. § 9. M. S. 589).[2]) Diese Angabe über die Leistungsfähigkeit des natürlichen Menschen ist besonders gegenwärtig zu halten bei der Auffassung der Beurteilung desselben mit einem harten Stein (duro lapidi), einem ungehobelten Klotze (rudo trunco), oder einem unbändigen, wilden Tiere (ferae indomitae) (F. C. s. d. II. § 19. M. S. 593). Denn aus derselben wird ersichtlich, daß diese Vergleichungen sich nicht auf das Sein des natürlichen Menschen überhaupt, sondern allein auf sein Unvermögen in geistlichen Dingen und seine Ohnmacht, sich zu Gott ins rechte Verhältnis zu bringen und sich zu dem status institutus zurückzuführen, beziehen, also nur positiv die Leugnung der C. A. (art. II) davon ausdrücken, hominem propriis viribus rationis

---

[1]) Vgl. Schmalkald. Art. III. 1. § 4 (M. S. 310): Solche Erbsünde ist sogar eine tief böse Verderbung der Natur, daß sie keine Vernunft nicht kennet, sondern muß aus der Schrift Offenbarung gegläubt werden, und F. C. epit. art. I. § 21 (M. S. 522): Denn die Erbsünde ist nicht eine Sünde, die man thut, sondern sie stecket in der Natur (intime inhaeret infixum ipsi naturae) Substanz und Wesen des Menschen.

[2]) Größeres räumt auch die Apologie nicht ein mit ihrem Satze: Potest aliquo modo efficere justitiam civilem seu justitiam operum potest loqui de Deo certum cultum externo opere, obedire magistratibus, parentibus, in opere externo eligendo potest continere manus a caede, adultero, a furto, wie sich deutlich aus dem Schluß desselben Abschnitts erkennen läßt, der da lautet: Nam humana corda sine Spiritu Sancto sunt sine timore Dei, sine fiducia erga Deum, non credunt se exaudiri, sibi ignosci, se juvari et servari a Deo. Igitur sunt impia. (Matth. 7, 18; Ebr. 11, 6 gegen Herrlinger, Theol. Mel. S. 77).

coram deo justificari posse, oder daß der Mensch aus sich selber sich dazu disponieren könne. Nichts ist unbegründeter als der Vorwurf, daß die F. C. den Menschen von Natur überhaupt zu einer Bestie mache.[1])

Weil aber ebensowohl der habituelle, zur andern Natur gewordene Defekt (durabiles defectus in natura renovata. A. C. A. art. I. § 31. M. S. 82) als der korrelative Affekt der selbstsüchtigen Konkupiscenz, die dem Gesetze tödlich widerstreitet (peccatum inhabitans) in Wahrheit Sünde ist, so bedingt die Erbsünde auch nicht bloß eine um fremder Sünde willen, nämlich Adams (propter alienam culpam, ebend. § 5. M. S. 78) zugerechnete, sondern eine wirkliche Schuld (F. C. s. d. I. 9. M. S. 576). Von Schuld ist aber nicht in dem Sinne die Rede, als wäre diese die Folge[2]) einer persönlichen aktiven Teilnahme an Adams Sünde (etwa mittelst eines intelligiblen Falles), sondern im Sinne des später gebrauchten Wortes reatus, als Ausdruck des Mißverhältnisses, in dem wir zu Gott stehen, und des Fehlens des göttlichen Wohlgefallens, das gemäß 1. Mos. 1, 31 vorhanden sein sollte. Aber solche Auseinanderhaltung des sündlichen Wesens (corruptio, defectus) und der Schuld (reatus) der Erbsünde ist notwendig, weil erst infolge derselben sich genau bestimmen läßt, wie es sich beim Getauften mit der Erbsünde verhält. Die durch die Taufe bewirkte Vergebung der Sünden (C. A. art. IX. und Cat. min. IV. 2. M. S. 361) hebt nur die Erbsündenschuld, nicht aber das materiale peccati, die concupiscentia, auf, und es bleibt deshalb auch im Getauften ein sündlicher Zustand, welchen der durch die Taufe gegebene heilige Geist in uns zu ertöten anhebt und zugleich eine neue Lust, einen neuen Sinn und Mut, ins Herz bringt (novos motus in homine creat. A. C. A. II. § 35. M. S. 83). In diesem Leben wird die Erneuerung nur begonnen, und die Erbsünde wird

---

[1]) So Plank, Entwickelung des protest. Lehrbegriffs IV. S. 705 und Möhler, Symb. S. 71.

[2]) Vgl. auch C. A. variata (1540 edit.) art. II.: Intelligimus autem peccatum originis (welcher Ausdruck zuerst in der Apologie Art. II. § 1 M. S. 77 gebraucht ist), quod sic vocant sancti patres et omnes orthodoxi et pie eruditi in ecclesia, videlicet reatum, quo nascentes propter Adae lapsum rei sunt irae dei et mortis aeternae et ipsam corruptionem humanae naturae propagatam ab Adam. Vgl. Kolde a. a. O. S. 170.

in den Gläubigen von Gott erst nach dem Tode völlig getilgt in der Auferstehung (F. C. epit. I. 10. M. S. 520 und s. d. I. 14. 577).[1])

2. Der Lehre der lutherischen Symbole entspricht die der reformierten fast völlig. Wie schon Zwingli in den Auslegungen der Schlußreden 5 (Opp. I. S. 182 ff.) sagte: „Hie sind zween Bresten: der eine, daß Adam und sein Geschlecht tot sind und ohnmächtig, sich irgendwie zum Leben zu bringen," so heißt es auch im Heidelb. Katechismus, nachdem Fr. 6 anerkannt, daß der Mensch von Gott nicht bös und verkehrt erschaffen, Fr. 7 die verderbte Art des Menschen komme aus dem Fall und Ungehorsam unserer ersten Eltern Adams und Even im Paradies, da unsere Natur also vergiftet worden, daß wir alle in Sünden empfangen und geboren worden. Und Fr. 8 bestimmt, daß unsere Natur dermaßen verderbt sei, daß wir ganz und gar untüchtig sind zu einigem Guten, und geneigt zu allem Bösen, es sei denn, daß wir durch den Geist Gottes wiedergeboren werden (Niem. p. 393 f.). Auch wird die Erbsünde als vere peccatum, quod omnes et singulos homines . . . aeternae mortis reos coram Deo plagat (Gall. art. XI. [N. 331]. Belg. art. XV. [N. 370].) anerkannt. Und wenn die Helv. post. cap. 9 sich in den Worten (Niem. p. 479 vgl. 480): Non sublatus est quidem homini intellectus non erepta ei voluntas et prorsus in lapidem vel trinium est commutatus, caeterum illa ita sunt immutata et imminuta in homine, ut non possint amplius, quod potuerunt ante lapsum, in Gegensatz zur F. C. stellt, so ist das mehr ein Beweis, wie blind konfessionelle Streitsucht macht, als daß es eine Abweichung der Lehre konstatiert, da die eigene positive Aussage dieses Symbols betreffs der Sünde selbst im Vergleich mit den andern Bekenntnissen rationalistisch abgeschwächt, und mit dem prädestinatianischen Determinismus, der sonst vertreten wird, im Widerspruch

---

[1]) Die lutherischen Bekenntnisse treffen über die Frage nach der Entstehung der Seele auf traducianischem oder kreatianischem Wege keine Entscheidung. Denn selbst die Stelle F. C. s. d. I. 7 (M. 575) läßt den Modus der Fortpflanzung der Sünde mittelst des Geschlechtszusammenhangs (vgl. Frank, Theol. d. K. F. I. S. 32) unbestimmt, während die F. C. sonst vom Werden des Menschen einmal das Wort formare für Gottes Thun (I. 28. 43) und ein anderes Mal sogar das Wort creare in Beziehung auf die menschliche Natur gebraucht (§ 38. 41. 43 qualis a Deo creata est, hodieque conservatur).

erscheint. Doch hätte eine ernste Erwägung der biblischen Bilder (Jer. 23, 29; 2. Kön. 19, 28; Jes. 1, 3; Tit. 1, 12) davon leicht abhalten können.

3. Eine Erbsünde stellen hingegen die kleineren protestantischen Kirchenparteien in Abrede. Vor allem sehen die Sozinianer als das, was sich von Adam her fortpflanzt, allein die Notwendigkeit zu sterben, und eine mit des ersteren Sünde anhebende und sich seitdem steigernde moralische Schwäche an.[1]) Wiewohl sie deshalb ad peccandum nimia proclivitas in der Natur des Menschen finden, so bestreiten sie dennoch, daß diese Hinneigung an sich Sünde sei, und überhaupt den Gehorsam gegen Gott (den Gehorsam des ersten Gebots, wie Luther sagt) ganz ausschließe.[2]) Die Sozinianer leugnen deshalb auch, daß den Menschen depravationem naturae in poenam irrogatam esse, und erkennen einen reatus (oder culpa) originis nicht an.[3]) Wiewohl aber die Mennoniten eine böse Begierde vererbt sein lassen[4]) und die Quäker von einem semen peccati propagatum als occasio peccandi et origo omnium malarum actionum et cogitationum in cordibus hominum reden,[5]) so stimmen beide doch darin den Sozinianern bei, daß sie eine Erbschuld der Menschen nicht anerkennen.[6])

---

[1]) Cat. Rac. qu. 44: Apostolus eo in loco (Röm. 5, 12) non agit de mortalitate, verum de morte ipsa; mortalitas vero a morte dissidet. qu. 45: Quod Adamus ob peccatum decreto et sententia Dei aeternae morti subjectus est, proinde omnes homines eo quod ex eo nati sunt, eidem aeternae morti subjaceant. qu. 423: Peccatum originis nullum prorsus est: quare nec liberum arbitrium vitiari potuit.

[2]) Cat. Rac. qu. 427: Communiter in hominibus natura exiguae sunt vires ad ea, quae Deus ab illis requirit perficiendum: at voluntas ad ea perficiendum omnibus adest natura. Nihilominus tamen eae vires non ita prorsus exiguae sunt, ut homo, si vim sibi facere velit, divino auxilio accedente non possit voluntati divinae obsecundare.

[3]) Vgl. Socin. de Christo servat. 4, 6: Falluntur egregie, qui peccatum originis imputatione aliqua pro ea parte, quae ad reatum spectat, contineri autumnant, cum omnis reatus ex sola generis propagatione fluat. Gravius autem multi labuntur, qui pro ea parte, quae ad corruptionem pertinet, ex poena ipsius delicti Adami.

[4]) Vgl. Schyn, plenior deductio p. 240; Ris, Conf. art. 4.

[5]) Vgl. Barklai, Apolog. thes. IV.

[6]) Ris, Conf. art. 4. — Barklai verwirft nicht nur den Terminus peccatum originale als unbiblisch, sondern sagt auch: peccatum non imputatur iis, quibus nulla est lex (Ausg. 1727 p. 77).

4. Bei ihrer Lehre von dem Urstande kann die römische Kirche über die Erbsünde gar nicht richtig lehren. Der um des Streites zwischen Franziskanern und Dominikanern willen sehr vorsichtig gefaßte Artikel des tridentinischen Konzils (sess. V. c. 1—3) läßt den Gegensatz gegen die Wahrheit nicht deutlich heraustreten; aber er ist dennoch vorhanden. Da die Vollkommenheit des ersten Menschen nur ein donum superadditum war, so konnte infolge des Falles Adams und des durch diesen bedingten Verlustes jener übernatürlichen Zugabe die menschliche Natur bloß auf den status purorum naturalium (der nackten Endlichkeit, wie Möhler sich ausdrückt) zurückgeführt werden.

Der Leib verlor die ihm gewährte Freiheit von Leiden und Tod, wie auch die Herrschaft über die Natur. Es verschwand der goldene Zügel, mit dem Gott die andern Triebe unter die Herrschaft der Vernunft gehalten, sodaß nunmehr die fleischliche Begierde ihre auf die Priorität in der Zeit gegründete Macht geltend macht. Und die Folge des Falls beschränkt sich auf das beim natürlichen Menschen notwendig eintretende Übergewicht der Sinnlichkeit.[1]) Wenn dieses auch infolge des Wegfalls des verlorenen höheren Beistandes sich steigert, so ist doch eine eigentliche sittliche Depravation nach dem Falle im Menschen nicht vorhanden. Alles, was eingetreten ist, ist eine Schwäche,[2]) welche durch die gratia superveniens völlig überwunden werden kann. Gegen diese Anschauung von der Erbsünde, infolge deren der Jesuit Andradius dieselbe bereits auf dem Tridentiner Konzil[3]) als die kleinste aller Sünden oder gar keine Sünde bezeichnete, tritt schon die Apologie mit der Bestreitung der Ansicht: peccatum originale . . . (esse) tantum servitutem seu conditionem mortalitatis, quam propagati ex Adam per-

---

[1]) Cat. Rom. III. 10, 5: primorum parentum peccato factum est, ut illa naturae fines transiliens usque adeo depravata sit, ut ad ea concupiscenda saepe excitetur, quae spiritui ac rationi repugnant.

[2]) Ibid. IV. 2. 3: Cum aegrotis (scl. litterae divinae) nos conferunt, ut enim illi, nisi morbum depulerint, sanorum et integrorum honorum officia ac munera obire non possunt: sic nos actiones, quae Deo gratae sint, suscipere sine divinae gratiae adjumento nequimus.

[3]) Vgl. Chemnitz, Examen Conc. Trid. Loc. IV. sect. 3. (ed. Berol. p. 136), wo von Andradius' Auseinandersetzung gesagt wird: eo tandem provehitur, ut pronuntiet, peccatum originis, quia in nobis minimum habeat de voluntario, ideo etiam minimum esse omnium peccatorum.

tineant, sine aliquo proprio vitio propter alienam culpam (M. S. 78) auf.

Demgemäß ist die Konkupiscenz auch nur eine sinnliche, und keine sündliche Lust, wodurch sie aber, wie schon Augustin und die Apologie tadeln, zu einem ἀδιάφορον gemacht wird. Nach dem Ausdruck des Conc. Trid. (Sess. V. 5): quae (concupiscentia) cum ad agonem relicta sit, nocere non conscientibus sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet, kann es sogar so erscheinen, als ob in der Belassung der Konkupiscenz ein Nutzen gefunden werde, insofern als in ihr eine Aufforderung liege, die Sünde zu bekämpfen. Eine Schuld aus der angeborenen Lust zu folgern, das schien bereits den Konfutatoren der C. A. als eine omnino rejicienda opinio. In weiterer Folge wird der Taufe nicht bloß mit der Apologie (II. § 35) zugeschrieben, daß sie tollat reatum peccati originalis, sondern behauptet, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sondern auch die vitiositas werde entfernt. (Denz. § 874.)

5. Die griechische Kirche erkennt zwar τὸ ἁμάρτημα προπατορικόν (peccatum avitum sive originale) an (Conf. orth. I. qu. XXIV), und daß die Menschen durch sie wie zur Sünde so auch εἰς τὴν τιμωρίαν διὰ τὴν ἁμαρτίαν geführt sind (ὑποκεῖνται). Aber sie behauptet dabei: τὸ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου εἶναι μία θέλησις ἐλευθέρα καὶ ἀπολελυμμένη und daß dieser freie Wille διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐφθάρη, nicht aber erstorben sei (qu. XXVII).

Anhang zu § 29, über die Sündlosigkeit der Jungfrau Maria. Während die C. A. mit vollem Bewußtsein sagt, daß „alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren werden,“ und damit auf die alleinige Ausnahme Jesu Christi hinweist, von welchem der Cat. maj. (II. II. 31. M. S. 454) lehrt, daß er Mensch geworden, vom heiligen Geist und der Jungfrauen ohne alle Sünde empfangen und geboren, auf daß er der Sünden Herr werde, — hat die römische Kirche auf Grund ihrer falschen Lehre vom Urstande und von der Erbsünde in diesem Jahrhundert durch die Encyklika Pius' IX. Ineffabilis Deus vom 10. Dezember 1854 betreffs der Jungfrau Maria es als ihr Dogma festgestellt, daß diese in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omni potentia Dei gratiae et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis ab omni originalis culpae labe praeservatam

immunem. (Denz. § 1502.) Es kommt jetzt, nachdem diese Lehre in der römischen Kirche allgemein anerkannt ist, wenig darauf an, ob dieselbe im Widerspruch mit der früheren Lehre der Kirche dekretiert ist. Das ist zwar zweifellos, da, wenn auch bereits in den Ignatianischen Briefen und bei Diognet die verfänglichen Worte vorkommen: οὐδὲ Εὔα φθείρεται ἀλλὰ παρθένος πιστεύεται, und die Freiheit und Reinheit Marias von ihrer Mutterschaft an als wesentliches Moment des christlichen Glaubens lehren, so haben doch alle Kirchenväter, welche sich auf eine tiefere Erforschung der Erbsünde eingelassen haben, die Allgemeinheit des sündlichen Naturverderbens im menschlichen Geschlecht in strenger, und keine Ausnahme zulassender Weise gelehrt, wie besonders Augustin. Selbst Thomas von Aquin (Summa III. qu. 47; art. 4) nimmt bloß eine solche heiligende Einwirkung auf Maria, als sie noch im Mutterleibe war, an, daß jener Zunder der Sünde nicht gänzlich secundum essentiam vernichtet, wie erst beim Empfangen des Sohnes Gottes, sondern nur gebunden worden sein soll quoad exercitium et operationem. Sie soll nur, da der Sohn Gottes auf eine außerordentliche und besondere Weise in ihr gewohnt hat, dazu gelangt sein, daß sie niemals eine Sünde begangen hat, weder eine Todsünde noch eine verzeihliche. Ebenso äußerte sich das Conc. Trid. mit Rücksicht auf die Kontroverse der Dominikaner einer-, und der Franziskaner und Jesuiten andererseits nur dahin, daß es nicht seine Absicht sei, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam, Dei genetricem (sess. V, c. 5), und daß kein Mensch sein Leben lang alle Sünden, selbst die läßlichen meiden könne, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia (sess. VI. can. 16). Die päpstliche Encyklika hat wohlweislich keinen Schriftbeweis für das neue Dogma versucht, da die von Passaglia und Perronne geltend gemachte Berufung auf die falsche Übersetzung von 1. Mos. 3, 10 in der Vulgata: ipsa conterit caput tuum, und auf die etwas ganz anderes bekundende Anrede an die Maria als κεχαριτωμένη Luk. 1, 28 nichtig ist. — Nicht aber darf dieser Lehre der Vorwurf erspart werden, daß sie die ganze Heilslehre des Christentums zerstört. Denn zufolge der der Maria zugesprochenen Ausnahmestellung ist der Sohn Gottes nicht mehr in den eigentlich adamitischen Gattungszusammenhang eingetreten, da seine Mutter bereits diesem entrückt war, ist auch

sein Heilswerk nicht mehr von universeller Bedeutung, da eine Adamstochter seiner Erlösung und Versöhnung nicht bedürfen würde. Dazu wird Maria zwischen den Erlöser und die von ihm Erlösten gerückt. Dies zeigt sich aufs deutlichste in der praktischen Folge dieses Dogmas. Maria wird bereits in jener Bulle als Himmelskönigin, als die, welche soli deo excepto exstat cunctis superior, als schöner, vollendeter und heiliger selbst als alle Cherubim beschrieben. Sie wird dort sogar in ihrer göttlichen Mutterwürde als die gepriesen, quae salutem attulit mundo, und als tutissimum cunctorum periclitantium perfugium et fidelissima auxiliatrix ac totius terrarum orbis potentissima apud unigenitum filium suum mediatrix et conciliatrix hingestellt. So ist sie die Versöhnerin mit dem Versöhner. Es ist nicht einzusehen, weshalb es nicht auch wieder noch eines Versöhners mit ihr, und zur Bewirkung ihrer sündlosen Geburt nicht einer gleichen Ausnahme bei ihren Eltern bedürfen soll. — Mit Recht sagt die Apologie (art. XXI. 27. M. S. 227): Quid agit Christus, si haec facit beata Maria? — Quae etsi est dignissima amplissimis honoribus tamen non vult se aequari Christo sed potius exempla sua non intueri et amplecti vult.

§ 30. Vom freien und unfreien Willen.

1. Zu den dem Menschen nach dem Falle verbliebenen Geistesvermögen gehört neben dem Verstand auch noch der Wille (voluntas). Da der lutherischen Lehre von Anfang an vorgeworfen wurde, daß sie die Freiheit des Menschen völlig ableugne, so wurde im ersten der vier Zusatzlehrartikel der C. A. (art. XVIII) darüber Auskunft gegeben, wie das nach dem Fall verbliebene Willensvermögen zu schätzen ist, und wie weit es reicht.

Für die Erfassung der lutherischen Lehre über diesen Punkt ist das bekenntnismäßige Verständnis zweier Begriffe von höchstem Belang, der Begriffe des liberum arbitrium und der justitia humana (oder civilis). Der aus der antiken Philosophie stammende Begriff des liberum arbitrium hat nicht den Vollgehalt des in der griechischen Kirchenlehre eine große Rolle spielenden Beiworts des Menschen *αὐτεξούσιος*. Während letzteres nämlich einen solchen bezeichnet, der unbeschränkte Gewalt über sich selber hat, und deshalb auch im absoluten Sinne nur Gott beigelegt

werden kann, bezeichnet liberum arbitrium nur die formale Freiheit zum posse peccare und posse non peccare, die bloße Wahlfreiheit,[1]) deren Besitz den Menschen nur sittlich indifferent erscheinen läßt. Von ihr ist die reale Freiheit, unablässig das Gute thun zu können, die recta et libera voluntas, ut homo absque nova gratia potuerit in innocentia perseverasse, das positive non posse peccare, wohl zu unterscheiden. Die F. C. schreibt deshalb auch dem erneuerten Menschen ein liberatum arbitrium zu (s. d. II. 67. M. S. 604). Wie Luther bereits in seiner Schrift de servo arbitrio tadelte, hält die römische Kirche ihrem Lehrbegriff zu gute noch immer denselben Namen für die beiden völlig verschiedenen Arten der Freiheit bei. Hinsichtlich der realen sittlichen Freiheit zum Guten hält die F. C. nun einen vierfachen Stand des Menschen auseinander, 1. den vor dem Fall, 2. den nach dem Fall, 3. den nach der Wiedergeburt und 4. den nach der Auferstehung des Fleisches. Im Lehrstück von der Sünde kommt es allein auf den Stand nach dem Falle und abgesehen von der Arbeit der Gnade am Menschenherzen an. Wer sich das bei der Erörterung über die Freiheit des Willens nicht stets gegenwärtig hält, der hat sich selbst die Schuld zuzuschreiben, falls ihm die lutherische Lehre vom unfreien Willen des natürlichen Menschen mit der Erfahrung im Widerspruch zu stehen scheint.

Während es zum Wesen des von Gott gut erschaffenen Menschen gehören mußte, allezeit und unbedingt der eigenen guten Natur entsprechend handeln zu können, lag hingegen in der anerschaffenen Freiheit das Vermögen zwischen gut und böse als zwei ihm gleichmäßig gegenüberstehenden Möglichkeiten wählen zu können, d. h. die sogenannte Wahlfreiheit auf sittlichem Gebiete (liberum arbitrium), so wenig, daß eine solche Stellung den Menschen vielmehr als aus seinem ursprünglichen Stande bereits herausgefallenen und sittlich unsicher gewordenen bekundet. Sobald dieses vorhanden ist, ist eo ipso bereits eine Abwendung von dem eigensten Wesen, und Hinneigung zu solchem, was nicht durchs eigne Innere nahe gelegt war, also ein Anfang eines Geknechtetseins unter eine fremde Macht eingetreten. Das willkürliche

---

[1]) Vgl. Erasmus assertiones 1520 und de libero arbitrio, διατριβή seu collatio (1524) 62: Liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua re possit homo applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutem aut ab iisdem avertere.

Hineinbegeben in die Wahl zwischen Gottes und des Teufels Wille ist die wahre, durch das Bild Gottes dem Menschen beigelegte Freiheit, seiner anerschaffenen guten Anlage ungehemmt Raum geben zu können, aufgegeben und unmöglich gemacht. Hätte der erste Mensch, wie Jesus bei seiner Versuchung des Teufels Ansinnen als seinem Wesen fremd abgewiesen, so wäre die wahre Freiheit, stets sittlich handeln zu können, bewahrt worden. Dabei ist dem Menschen nicht einmal die Freiheit der Wahl, die Selbstbestimmung der Willkür, geblieben. Denn diese ist keineswegs, wie man leicht meint, das Specifikum des status destitutus, indem durch jene Abwendung von dem eigenen, anerschaffenen guten Wesen das Gebiet der Wahl für den Menschen von vornherein die sehr böse Beschränkung auf die justitia civilis erhalten hat. Die Schmalkaldischen Artikel verwerfen deshalb als einen scholastischen Irrtum die Ansicht, hominem habere liberum arbitrium faciendi bonum et omittendi malum et e contra omittendi bonum et faciendi malum (Art. Smalc. III. 1. § 5. M. S. 311).

Für die Bestimmung des Umfangs der moralischen Wahlfreiheit ist der zweite der oben hervorgehobenen Begriffe von höchster Bedeutung, der Begriff der äußeren Ehrbarkeit (justitia carnalis oder civilis) und deren Unterschied von der Wohlgefälligkeit vor Gott (justitia dei seu spiritualis). Erstere kann ein Mensch auch bei der Herrschaft der Sünde und des Fleisches in ihm haben; letztere beruht beim Menschen nach dem Fall auf dem Besitz des Geistes. Nach den Ausführungen des Art. XVIII in der Apologie, wie schon nach der im Art. XVIII der C. A. aufgenommenen Stelle der pseudoaugustinischen Schrift Hypomnasticon (oder Hypognostica) contra Pelagianos et Coelestianos (lib. III. c. 4) sind die beiden Arten von Gerechtigkeit in folgenden fünf Stücken voneinander verschieden. Die justitia civilis umfaßt die Werke des äußerlichen Lebens (externa opera efficere), die justitia spiritualis erstreckt sich auf die Gesinnung (die substantia actuum), das intimos motus efficere. Bei der justitia civilis leitet die Lust und Liebe zum kreatürlichen Leben, zur Welt und zum irdischen Gut, bei der justitia spiritualis die Liebe zu Gott und zum himmlischen Leben. Die justitia civilis hat zu ihrem Gegenstande objektiverseits die res vitae praesentis und subjektiverseits die res rationi subjectas, hingegen die justitia spiritualis objektiverseits ea quae ad deum pertinent und

subjektiverseits res, quae animalis homo non percipit. Hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Gesetz bezieht sich die justitia civilis besonders auf die Gebote der zweiten Tafel, und die Erfüllung des Gesetzes nach dem Buchstaben, die justitia spiritualis aber auf die Erfüllung der ersten Tafel und die Erfüllung des Gesetzes nach dem Geist. Endlich gehört es in Rücksicht auf die Bekehrung zur justitia civilis gute Vorsätze zu fassen und einzelne gute Werke zu thun, Besserung, aber zur justitia spiritualis der Beginn wahrer Liebe zu Gott von allen Kräften und die Entfernung der bösen Lust.

Dem gefallenen Menschen sprechen die lutherischen Bekenntnisse selbst in Bezug auf das Reden von Gott, den äußerlichen Gottesdienst und heiligen Gebärden, wie in Bezug auf alles, was die Vernunft begreift, freien Willen zu, freilich auch nur etlichermaßen (aliquam libertatem), weil die angeborne böse Lust so gewaltig ist, daß die Menschen öfter derselben folgen als der Vernunft nach ein ehrbar Leben führen, und der Teufel — — — ohne Unterlaß die arme schwache Natur zu allen Sünden reizet (A. C. A. II. § 71. M. S. 218).[1] Dagegen vermag der freie Wille und die Vernunft in geistlichen Dingen nichts, weder Gott wahrhaft zu glauben noch sich darauf zu verlassen, daß Gott bei uns sei, uns erhöre, und die Sünden vergebe, noch die angeborene Sünde aus dem Herzen zu treiben (C. A. art. XVIII. 4. M. S. 43. — 1. Kor. 2, 14). Das kann nur der heilige Geist im Menschen wirken, welcher durch Gottes Wort gegeben wird.

An diese Zurückführung der Bekehrung allein auf den heiligen Geist knüpfte sich ein seit Melanchthons Abweichung davon im Jahre 1533[2]) keimender, innerlutherischer Streit. Wie in den Loci vom Jahre 1538 heißt es auch in der C. A. variata: Efficitur autem spiritualis justitia in nobis, cum adjuvamur a spiritu sancto.[3]) Selbst wenn man annimmt, daß Melanchthon,

[1]) So heißt es auch C. A. art. XX. § 32: Adhaec sunt in potestate diaboli, qui impellit homines ad varia peccata, ad impias opiniones, ad manifesta scelera.

[2]) Melanchthon schloß sich Erasmus in den vorsichtigen Ausdrücken: nostrae voluntatis conatus cum auxilio divinae gratiae copulandus est, an.

[3]) In der Apologie art. XVIII. § 75 (M. S. 219) heißt es: Prodest igitur ista distributio, in qua tribuitur libero arbitrio justitia civilis et spiritualis gubernationi Spiritus Sancti in renatis.

in einer praktisch-ethischen Richtung befangen, bei seinen Darstellungen nur den bereits unter der Gnade stehenden Menschen im Auge behalten habe, bleibt das ein arger Verstoß. Denn bei der Klarstellung des Anfangs der Bekehrung kommt es darauf an, den Unterschied des non renatus (oder convertendus) und renatus (oder conversus) und den bereits in actu convertendi Befindlichen genau auseinander zu halten.

Zur Abweisung der daran sich knüpfenden Irrtümer legt die F. C. unter Beibringung eines ausführlichen Schriftbeweises unter berechtigter Berufung auf Cat. min. Art. III (Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum meinen Herrn glauben, oder zu ihm kommen kann) auf die zweite Bitte, und auf die Art. Smalc. III. 1. 4—10 verworfenen Irrlehren umständlich dar (Art. II. de libero arbitrio), daß der natürliche Mensch zu seiner Bekehrung und Wiedergeburt aus eigenen, nach dem Fall ihm übrig gebliebenen Kräften nichts vermag, und wie die Bekehrung in ihm zu stande kommt.

In ersterer Beziehung stellt sie fest: daß des natürlichen Menschen Verstand, Herz und Wille in Gottes Sachen nicht allein ganz und gar von Gott abgewendet, sondern auch wider Gott, zu allem Bösen gewendet und verkehret sei (§ 17. M. S. 592), — daß derselbe aus seinen eigenen natürlichen Kräften (ex sese et propriis naturalibus suis viribus) in geistlichen Sachen etwas anzufangen, zu wirken oder mitzuwirken so wenig im stande ist, als ein Stein, Block oder Thon (§ 24. 29. M. S. 594), indem in ihm nicht ein Fünklein von geistlichen Kräften übrig geblieben noch vorhanden ist (ne scintillula quidem spiritualium virium. § 7. M. S. 589), — daß der freie Wille sogar aus angeborner, böser widerspenstiger Art (pro insita sua rebelli et contumaci natura) Gott und seinem Willen feindlich widerstrebt, wo er nicht durch Gottes Geist erleuchtet und regiert wird (§ 18. M. S. 592 f.), — und daß der natürliche Mensch, keine aptitudo (ἱκανότης) oder capacitas activa (sc. ipsum ad gratiam applicare, praeparare eam apprehendere, amplecti et evangelio credere posse) sondern bloß eine capacitas passiva, d. i. Rezeptivität für die erlösende, bekehrende, umschaffende göttliche Gnade (respectu divinae gratiae in accipiendis novis motibus) habe, und insofern sich bei seiner Bekehrung nur leidend verhalte (pure passive),[1])

[1]) Vgl. Epitome II. § 18 (M. S. 326): ut miserrima ex lapsu ho-

also des Unwiedergeborenen Verstand und Wille anders nichts sei, denn allein subjectum convertendum (s. d. § 90. M. S. 610).

Betreffs des Zustandekommens der Bekehrung, und zwar selbst in denen, welche nach der Taufe wider das Gewissen gehandelt haben, die Sünde in sich herrschen lassen und also den heiligen Geist in sich selbst betrüben und verlieren (s. d. § 69. M. S. 603), lehrt die F. C. weiter: daß die Bekehrung, Glaube an Christum, Wiedergeburt, Erneuerung und alles, was zu derselbigen Anfang und Vollziehung gehört, in solidum, d. i. ganz und gar allein, göttliche Wirkung und dem heiligen Geiste zuzuschreiben ist (§ 25. M. S. 594); — daß Gott durch nichts anders als sein heiliges Wort, so man dasselbe predigen hört und liest, und die Sakramente nach seinem Worte gebraucht, die Menschen zur ewigen Seligkeit berufen, zu sich ziehen und heiligen wolle (§ 50. M. S. 600); — daß solches aber geschehe, indem Gott den Menschen, den er bekehren will, also zieht, daß aus einem verfinsterten Verstande ein erleuchteter, und aus einem widerspenstigen Willen ein gehorsamer wird, was die Schrift ein neues Herz erschaffen nennt, indem zuerst ein Fünklein des Glaubens (scintillula fidei) im Menschen entzündet wird (in corde ipsius), so daß er die Vergebung der Sünde um Christi willen annimmt, und sich mit der Verheißung des Evangeliums tröstet (§ 60. M. S. 603); — und daß in der Bekehrung des Menschen Wille derart erneuert wird, daß der Mensch forthin Gutes will und thut, wiewohl aus großer Schwachheit, und nicht aus fleischlichen natürlichen Kräften (§ 65. S. 605), und auch nur so viel und so lange, als er von Gottes Geist getrieben wird, er daher, sobald als Gott seine gnädige Hand wieder abzöge (vgl. C. A. Art. XIX non adjuvante deo), nicht einen Augenblick in Gottes Gehorsam durch seine eigene Kraft bestehen würde (§ 66).

2. Die Erkenntnis der Sündentiefe hängt aufs engste mit der vollen Heilserkenntnis zusammen, so daß vom Maße der letzteren die erstere völlig bedingt wird. Das zeigt sich selbst in der reformierten Kirche. Die meisten Symbole derselben lehren im wesentlichen Übereinstimmung mit der lutherischen Kirche. So antwortet der Heidelberger Katechismus auf die Frage 8

---

minis natura conversionis et gratiae dei ac vitae aeternae rursus capax particepsque fieret et esset (S. d. II. § 22. M. S. 393).

(Niem. S. 393 f.): Sind wir aber dermaßen verderbt, daß wir ganz und gar untüchtig sind zu einigem Guten, und geneigt zu allem Bösen? — Ja. Es sei denn, daß wir durch den Geist Gottes wiedergeboren werden. Und wie er sprechen sich die Gallic. (Art. 9),[1]) Scoticana[2]) und Canones Dortracenae[3]) aus. Auch die Helvetica posterior bekennt Art. IX (Niem. S. 480): Proinde nullum est ad bonum homini arbitrium liberum, nondum renato, vires nullae ad perficiendum bonum . . . Porro terrenarum rerum intelligentia in lapso homine non est nulla. Reliquit enim Deus ex misericordia ingenium, multum tamen distans ab eo, quod inerat ante lapsum . . . Et manifestum est, quam nihil proficiamus in artibus omnibus sine benedictione Dei. Wenn die Helv. post. indes (vgl. § 29. 2) dennoch gegen die F. C. und deren Behauptung des vollsten Unvermögens des Menschen aus sich selbst (spiritualibus viribus) polemisiert, so darf darin doch kein besonderer Bekenntnispunkt gefunden werden, durch den eine Übertreibung abgewehrt werde. Denn die F. C. abstrahiert nur zum Preise der göttlichen Gnade von der fast schon in allen Menschen bereits wirksamen gratia praeveniens. Sollte aber K. Müller darin richtig sehen, daß Zwingli's in der expositio fidei (§ 118. Niem. p. 60) ausgesprochene Meinung, daß auch ohne Christus allein durch die allmächtige (willkürliche) Gnade edlere Heiden in die Gemeinde der Heiligen und Tugendhaften eingeführt seien, als welche er neben den beiden Adam, redemptus und redemptor, Paulus u. u. a. auch Herkules, Theseus, Sokrates, Aristides, Antigonus u. s. w. zählt, der verborgene Quell jenes

[1]) Gallic. art. IX. (N. p. 331): Etsi enim nonnullam habet boni et mali discretionem: affirmamus tamen, quidquid habet lucis mox fieri tenebras, cum de quaerendo Deo agitur, adeo ut sua intelligentia et ratione nullo modo possit ad eum accedere. Item, quamvis voluntate sit praeditus, qua ad hoc vel illud moretur, tamen quum ea sit penitus sub peccato passiva, nullam prorsus habet ad bonum appetendum libertatem, nisi quam ex gratia et Dei dono acceperit.

[2]) Scot. I. art. 3: Quae regeneratio efficitur virtute Spiritus sancti, operantis in cordibus electorum Dei certam fidem in Dei promissionem, ejus verbo nobis revelatam.

[3]) Can. Dortrac. III. 4: Residuum quidem est post lapsum in homine lumen aliquod naturae, . . . sed tantum abest, ut hoc lumine ad salutarem Dei cognitionem pervenire et ad eum se convertere possit, ut ne quidem in naturalibus ac civilibus rebus recte utatur. Vgl. Westm. Conf. c. IX. 4 bei Schaff a. a. O. III. p. 623.

Protestes wäre, dann würde daraus nur erhellen, daß auch auf reformierter Seite die Sünde in ihrer vollen Gottwidrigkeit und Unvergebbarkeit ohne das Opfer Christi und ohne die zum Glauben bekehrende Gnade nicht erkannt ist.

3. Eine Fortbildung dieser Zwinglischen Anschauung tritt uns bei den Quäkern entgegen. Sie erkennen zwar an, daß, wiewohl der Mensch fähig geblieben ist, in cerebro apprehendere quasdam notiones scientiae dei et rerum spiritualium, dies doch zum Heile so wenig nützen kann, daß es ihn vielmehr hindere, und in Wahrheit der Anlaß zum tiefern Abfall (magnae apostaseos causa) werde, weil der Mensch bemüht die göttlichen Dinge mit seiner vernünftigen und natürlichen Anlage zu verstehen, und in ihr eine Religion zu erbauen, während er doch den göttlichen Samen und Grund geringschätzt und verachtet (Barklai, Thesis. 5. 6. cap. XVI. pag 112 s.). Doch wird dieses Zugeständnis dadurch wieder beeinträchtigt, daß die Quäker annehmen, das sufficiens et salutiferum lumen werde auch da wirksam, wo man von Christus nichts weiß, so daß Glieder am Leibe Christi auch unter Heiden, Türken und Juden gefunden werden. Dabei lehren sie, daß, wenn die heimsuchende Gnade Gottes am dies visitationis eines jeden Christum in ihm zu bilden versucht, der Mensch sich verschließen kann, und, wenn er sich hingiebt, er nicht durch sein eigenes Vermögen, sondern nur durch jene selig wird (c. XVII u. XVIII).

4. Die Sozinianer lassen gemäß ihrer vollen Leugnung der Erbsünde den Menschen noch jetzt mit freiem Willen begabt sein (libero arbitrio praeditus Cat. Rac. qu. 422); denn da des ersten Menschen Sünde nicht im stande war, seine Natur zu verderben, so konnte sie dies noch um so weniger bei dessen Nachkommen. Daher hat der Mensch noch immer die Fähigkeit, nicht fehlen zu können (non vitiare), und liegt in seiner Natur noch die Freiheit gehorsam und ungehorsam zu sein in dem, was Gott von ihm unter Vorhaltung von Lohn und Strafe verlangt.[1]) Doch wird zugestanden, daß durch die Gewohnheit der Menschen, deren Kräfte jetzt bereits von Natur gering und abgeneigt sind, das, was Gott von ihnen fordert, auszuführen.

---

[1]) Cat. Rac. qu. 427: Nihilominus tamen eae vires non ita prorsus exiguae sunt, ut homo, si vim sibi facere velit, divino auxilio accedente non possit voluntati divinae obsecundare.

5. Von alter Zeit her trifft die **griechische** Kirche infolge des philosophischen Einschlags ihrer Theologie aus der Zeit ihres Kampfes wider die dualistische Gnosis mit dem Sozinianismus betreffs dieses Lehrstücks zusammen. Die philosophische Voraussetzung, daß der Mensch *αὐτεξούσιος*, sein eigener Herr in sittlichen Entscheidungen sei, hält sie fest. Deshalb läßt die Confessio orthodoxa ihn nicht bloß durch die Taufe in den Stand der Unschuld zurückversetzt werden, sondern erklärt auch: *τὸ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου εἶναι μιὰ θέλησις ἐλευθέρα καὶ ἀπολελυμένη. Καὶ γεννᾶται ἀπὸ τὸν λογαριασμὸν, εἴτουν τὸ λογικὸν, εἰς τὸ νὰ ἐνεργᾷ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ κακόν· ἐπειδὴ τὰ λογικὰ κτίσματα πρέπει νὰ ἔχουσι φύσιν ἐξουσιαστικὴν καὶ τὴν μεταχειρίζουνται ἐλευθέρως, ὁδηγοῦντος τοῦ λόγου.* (qu. 27. Kimm. p. 91.) Wie wenig die Energie des Sündengiftes von der griechischen Kirche begriffen ist, zeigt noch deutlicher die Bemerkung der Confessio Dosithei, nach welcher der gefallene Mensch Gutes thun kann, das auch um seiner Natur willen nicht zu Bösem werden könne, wenngleich es ohne Glauben nicht zum Heile, aber ebenso wenig zur Verdammnis auszuschlagen vermöge (cap. XI. decr. 14. Kimm. S. 446).

6. Die **römische** Kirche bekennt zwar, daß die Menschen von Natur Kinder des Zorns, und dergestalt Knechte der Sünde geworden sind, so daß weder Juden und Heiden sich selbst davon befreien konnten; bestreitet aber dennoch, daß der freie Wille durch Adams Sünde im Menschen verloren und ausgelöscht sei. Nur sollen desselben Kräfte im Menschen bloß geschwächt und zum Bösen geneigt sein.[1]) Und die Folge davon soll sein, daß, sobald als Gott des Menschen Herz durch Erleuchtung des heil. Geistes berührt, der Mensch selbst bereits etwas thun[2]) und sich zum Festhalten der rechtfertigenden Gnade disponieren und vorbereiten (ad obtinendam justificationis gratiam se disponere ac praeparare) kann, also nicht mere passive sich zu verhalten braucht (C. Tr. sess.

---

[1]) Conc. Trid. sess. VI. cap. 1 (Denz. § 675): Tametsi in eis liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum.

[2]) Ibid. cap. 5 (Denz. § 679): Ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam abjicere potest neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit.

VI. can. 4). Deshalb kann der römische Katholizismus (freilich, wie die A. C. A. bemerkt, non sine contumelia Christi) im Gebiete der natürlichen Religion und des Heidentums noch das Vollbringen guter Werke für möglich halten. Mit dem allen hält der Romanismus nicht die Mitte zwischen dem reformatorischen Protestantismus und den rationalistischen Sekten, sondern zeigt bloß seine innere Verwandtschaft mit diesen. Es rächt sich aber diese Unsicherheit betreffs der Beurteilung des sittlichen Wertes des natürlichen Zustandes in der Ungewißheit, welche der Romanismus selbst den angeblich Gerechtgemachten betreffs ihres Gnadenstandes zur Pflicht machen muß (Conc. Trid. sess. VI. cap. 8).

---

4. Kapitel.

Die Lehre von Christi Person und Werk.

§ 31. Die Person Christi.

1. Lutherische Lehre. Aus dem Jammer und Elend, in welche der Teufel die Menschen durch die Sünde gebracht hatte, konnte allein der Rat und die Hilfe Gottes sie erretten, indem der einige und ewige Gottes-Sohn sich erbarmte und vom Himmel kam (Cat. maj. II. II. § 28. 29. M. S. 453). Auf die Lehre von dessen Person wird wie in dem einfachen Lehrbuch für die Kinder, dem Cat. min. (Art. II.), so in dem ausgeführtesten theologischen Bekenntnisse, der F. C., das größte Gewicht gelegt; dem entsprechend spricht auch der Art. III. der C. A.[1]) mit großem Bedacht

---

[1]) Dieser Artikel hat jetzt die Überschrift de filio dei. Nach der vom Katholiken Fabrizius vielleicht aus dem ursprünglichen lateinischen Exemplar gefertigten Ausgabe (Harmonia Conf. Aug. Col. 1573 fol.) soll er die für ihn weit passendere Überschrift de incarnatione verbi gehabt haben. In ihm wird nämlich nicht sowohl von dem bereits Art. I. bekannten Sohne Gottes als von dessen Menschwerdung und dem Amt des Mensch Gewordenen gehandelt. Der III. Art. zerfällt dabei in drei Abschnitte, in welchen nacheinander die einstige Erscheinung Christi auf Erden, sein jetziger Stand und sein zukünftiges Thun bei seiner Wiederkunft besprochen werden. Aussagen über seine Person kommen nur im ersten dieser drei Abschnitte vor, während in

von Christi Person. Wie am Schlusse dieses Artikels ausdrücklich auf das Apostolikum zurückgegriffen wird, so nimmt derselbe auch, ohne es zu betonen, die Bestimmungen der Konzile von Ephesus (431) und Chalcedon (451) im wesentlichen auf.

1. Vor allem wird die Menschwerdung als Annahme der menschlichen Natur seitens des Sohnes Gottes gelehrt, indem es heißt: Item docent, quod Verbum hoc est filius Dei assumpserit humanam naturam in utero Mariae virginis.[1])

Dadurch wird lutherischerseits jeder Doketismus aufs deutlichste abgelehnt, wie er bei den gnostisierenden Wiedertäufern der Reformationszeit sich mannigfach fand. Die Lehre des Menno Simon, daß Christus sein Fleisch und Blut nicht von Maria der Jungfrau angenommen, sondern vom Himmel mitgebracht habe (vgl. F. C. s. d. XII. § 16. M. S. 728, wie auch Conf. Belg. c. 18. Niem. S. 371), haben die Mennoniten auf der Synode zu Straßburg (1555) zwar abgelehnt, und bekennen: Christum suam carnem et sanguinem a Maria accepisse.[2]) Aber die Quäker, wiewohl sie sich ausdrücklich gegen die Häresie des Apollinaris (thes. 4 u. 5. c. XIII) und die Irrlehre des Eutyches erklären, gerieten in einen eigenartigen Doketismus; sie unterscheiden nämlich bei der Person Christi zwischen einem sichtbaren und einem unsichtbaren Leibe und behaupten, durch letzteren habe der Sohn Gottes sich von jeher den Menschen mitgeteilt und fortdauernd die Vereinigung der Erleuchteten mit Gott vermittelt.[3])

---

den beiden anderen allein durch die Worte: „derselbige Christus (idem Christus)“ an ihrem Anfange die Identität des Herrn in allen drei Ständen seines Waltens und Wirkens hervorgehoben wird. In den der Augustana zu Grunde liegenden Marburger und Schwabacher Artikeln ist der in deren III. Art. zusammengefaßte Stoff noch in zwei besonderen Artt. behandelt (Art. 2 und 3); von denen der erste die Menschwerdung des Sohnes Gottes und der zweite des Menschgewordenen Wesen und Thun bespricht. Daraus erklärt sich vielleicht auch die Verschiedenheit der Überschrift.

[1]) Der deutsche Text spricht in diesem Punkte nicht so deutlich: „Item es wird gelehret, daß Gott der Sohn sei Mensch worden, geboren aus der reinen Jungfrauen Maria.“

[2]) Schyn, plen. deduct. c. 165; vgl. auch Ris, Conf. art. 8: in corpore Mariae caro factus.

[3]) Vgl. thes. 13. c. II. (ed. 2. p. 380): Sicut igitur Christus habebat externum et visibile corpus aut templum, quod origine traxit a Maria virgine, ita etiam spirituale corpus Christus habebat, per quod ille qui

Bei der Bedeutung, welche die Quäker dem lumen internum für die Menschen vom Anfang der Welt an beilegen, war diese Annahme eine innere Notwendigkeit, wollten sie nicht in die Lage kommen, die Heilsmittlerstellung des Sohnes Gottes in Christo gar nicht begreifen zu können, wie überhaupt die Lehre von der geschichtlichen Erscheinung des Reiches Gottes auf Erden bei ihnen bloß als traditionelles christliches Gut und für sie völlig bedeutungslos erscheint.[1])

Zu solcher allgemein christlichen Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes treten die Sozinianer in den schroffsten Gegensatz. Denn sie erklären, daß Jesus Christus natura sit homo verus, wenn sie auch keineswegs wollen, daß er purus homo reputari, weil er conceptus e Spiritu Sancto natus ex Maria virgine eoque ab ipsa conceptione et ortu Filius Dei est und sine ullo viri congressu natus nullum alium patrem hactenus praeter deum habuit. (Cat. Rac. qu. 95. 96.) Da dieser Behauptung zufolge das Wesen des Sohnes Gottes bis auf seine wunderbare Geburt nichts anderes denn eines Menschen essentia gewesen sein soll, so nehmen die Sozinianer, um Christo die Kenntnis der Ratschlüsse Gottes zum Heil der Menschen zuschreiben zu können, eine Entrückung Christi in den Himmel (in coelo edoctus qu. 194) vor Antritt seines Lehramts an, bei der er von Gott unmittelbar über die neue Gesetzgebung unterrichtet wurde, welche er den Menschen zu bringen bestimmt war, um dann spiritus sancti immensa copia perfusus alles, was er von Gott gelernt hatte, den Menschen zu offenbaren und zu bestätigen (qu. 195). Hinwiederum lassen die Sozinianer Christum um seines Gehorsams willen nach Vollendung seines Erlösungsgeschäfts zur göttlichen Würde und zur Ehre erhoben sein und ihm alles übergeben werden, so daß die Christen vertrauensvoll an ihn als an einen Gott und mit göttlicher Gewalt Ausgestatteten sich wenden und ihn anbeten können (qu. 183). Diese Verehrung ist indessen so viel geringer als die Verehrung Gottes als Gott der ist,

---

erat verbum in principio cum Deo et erat et est Deus revelavit semet ipsum filiis hominum omni aetate et per quod omni aetate participes facti sunt vitae aeternae et communicationem cum Deo et Christo habebant.

[1]) Vgl. Buddensieg, Theol. R.-E.[2] XII. S. 448.

aus dem alles, Christus aber nur der, durch den alles Heil uns zufließt (qu. 237).[1])

2. Weil nun die wahre Menschwerdung Voraussetzung für das Versöhnungswerk Christi ist,[2]) und, wo diese mangelt, die Grundlage für die Auffassung der Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben fehlt, so kommt es noch darauf an, die gelehrte assumtio naturae humanae durch den Sohn Gottes auch in der Anschauung der Person Christi zu bewähren. Darum gehen die Lutherischen Bekenntnisse näher auf das Geheimnis der Person Jesu Christi ein.

Die Ausführungen des Athanasianum[3]) faßt die Augustana mit Rücksicht auf die Gegensätze ihrer Zeit auf. Sie nimmt dabei mit aller Bestimmtheit gegen den Monophysitismus und dessen *σύγχυσις* Stellung, indem sie sagt, daß die zwo Naturen, göttliche und menschliche, in einer Person (in unitate personae) vereinigt sind, nicht ohne zugleich durch den Zusatz: „also unzertrennlich vereinigt, ein Christus sind, welcher wahrer Gott und Mensch ist," gegen alle nestorianische Zertrennung und bloße *συνάφεια* nachdrücklichst zu protestieren.[4]) Faßt man noch die Anerkennung der

---

[1]) An diesem steifen Supernaturalismus konnte der spätere Sozinianismus und besonders der Unitarismus des 19. Jahrhunderts natürlich nicht festhalten; dieser läßt die übernatürliche Geburt und die göttliche Anbetung Christi fallen (vgl. Selection from the works Channing, Unitarian Christianity p. 171 ss.); — Christi Einheit mit Gott besteht nach ihm allein in der sittlichen Übereinstimmung, von der wir durch die Schrift allein wissen.

[2]) Als welche sie Luther stets ins Auge faßt (Erl. A. der W. W. Luthers I. S. 163. 178; VII. S. 293) und sie auch von der Augustana durch Betrachtung des Erdenwandels Christi unter dem auf den Versöhnungstod gerichteten Blick (C. A.: wahrhaftig geboren, gelitten, gekreuzigt, gestorben und begraben, daß er ein Opfer wäre u. s. w.) geltend gemacht wird. Vgl. auch Cat. maj. II. II. § 31. M. S. 454.

[3]) Symb. Athanas. v. 28—33 (M. S. 31): Deus [pariter] et homo est, deus est ex substantia patris ante saecula genitus, homo substantia matris in saecula natus, perfectus deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens aequalis Patri secundum Divinitatem, minor patri secundum humanitatem, qui licet Deus sit et homo non duo tamen sed unus est Christus, unus autem non conversione Divinitatis in carnem sed assumtione humanitatis in Deum, unus omnino non confusione substantiae sed unitate personae.

[4]) Symb. Chalced. (Hahn, Bibl. der Symb.³ S. 166): *ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν*

Einheit der gottmenschlichen Person auf, wie sie besonders in den Worten der Art. Smalc. I. § 4 (M. S. 299): Daß der Sohn sei also Mensch geworden, daß er vom heiligen Geiste und von der reinen heiligen Jungfrauen Maria geboren sei, bekundet ist, so erkennt man, daß die F. C. nur den lutherischen Gesichtspunkt weiter durchführt, indem sie betont, daß die Einheit der Person Christi und die Gemeinschaft der beiden Naturen nach der heiligen Dreifaltigkeit das höchste Geheimnis ist (epit. VIII. § 18. S. 547), und es für die Hauptfrage erklärt, ob die göttliche und menschliche Natur um der persönlichen Vereinigung willen realiter, das ist mit der That und Wahrheit in der Person Christi miteinander Gemeinschaft haben, oder wie weit sich solche Gemeinschaft erstrecke.[1])

Da die unio personalis des Gottmenschen weit höher und unaussprechlicher ist als irgend eine andere Verbindung, selbst als die unio mystica der Gläubigen mit Gott, so führt sie auch zu der höchsten und unaussprechlichen Vereinigung oder Gemeinschaft der beiden Naturen (hypostatica duarum in Christo naturarum unio F. C. s. d. VIII. § 19. 30. M. S. 679 f.).[2]) Wie ohne

---

ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱὸν, κύριον, μονογενῆ ἐν δύο φύσεων (ἐν δύο φύσεσιν) ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον. — Die noch entschiedenere Ablehnung einer bloßen *συνάφεια* in der C. A. ist um so bedeutsamer, als die im Chalcedonense abgelehnte *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* in der von der griechischen und der römischen Kirche anerkannten VI. ökum. Synode zu Konstantinopel im J. 680 durch Hinzufügung folgender Worte: *Καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας . . . ὡςαύτως κηρύσσομεν* (Hahn a. a. O. S. 173) nur noch unklarer gemacht war.

[1]) Es ist nur ein täuschender Schein, welcher annehmen läßt (K. Müller, Symb. S. 357), für Luther und die luth. Kirche hätten diese christologischen Bestimmungen nur allein Bedeutung um der lutherischen Abendmahlslehre willen. Allerdings war die Christologie besonders mit der Abendmahlslehre zusammen zur Sprache gekommen, wie dies auch in der Abfolge der Artikel der F. C. zum Ausdruck kommt. Es war das aber lediglich die Folge davon, daß in der Zeit der Reformation die Lehre von der Versöhnung selbst außer allem Streit blieb, und daher das Wesen der Person Christi allein bei der Abendmahlslehre von Wichtigkeit wurde und zur Behandlung kam.

[2]) Vgl. Epit. VIII. § 9: Confitemur, unionem illam hypostaticam non esse talem copulationem aut combinationem cujus ratione neu-

seine Gottheit, so ist auch ohne seine Menschheit die Person Christi (filii dei incarnati) als die des Sohnes Gottes, der Fleisch an sich genommen hat und Mensch worden ist, nicht ganz (integra). Beide Naturen können nie und nirgends auseinander sein, weil ohne das der Logos nicht wahrhaft mit der menschlichen Natur vereinigt, sondern keine wahre Einheit der Naturen vorhanden wäre, falls der Logos nur in einem oder andern Punkte mit der menschlichen Natur verbunden wäre. Zur Vollständigkeit solcher unio et communio naturarum genügt es eben nicht, daß Gott der Sohn bloß dem Namen nach den Reichtum seiner Gaben seiner Menschheit mitteilt (gratiosa in habitatio), sondern er muß sich selber in seiner absoluten Wesensfülle an seine menschliche Natur mitteilen und sie zu seiner göttlichen Herrlichkeit, freilich ohne alle Vermischung und Vergleichung derselben in ihrem Wesen, erheben (sine omni confessione vel exaequatione essentiarum, § 31. M. S. 681; § 61—63. M. S. 687).[1]) Darum wirkt auch Christi Person im ganzen Erlösungswerk nicht nach einer Natur allein, sondern in, nach, mit und durch beide Naturen (§ 46. M. S. 684). Vermittelst der Einheit der Person überträgt die eine Natur ihre Eigentümlichkeit auf die andere. Da nun die göttliche Natur durch die Menschwerdung um der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens willen in ihrem Wesen und in ihren Eigenschaften keine Veränderung erleiden kann, so muß die Menschheit Christi notwendig zum Organ für die in ihr persönlich einwohnende Gottheit werden und zwar zum freien selbstthätigen Organ; letztere aber nimmt durch Aneignung (per appropriationem) die menschlichen Eigenschaften an. Auch sind Aussagen, welche zunächst der Menschheit zukommen, wenn sie von der Gottheit gemacht werden (z. B. Gott hat gelitten), nicht bloße praedicationes verbales, als bestände nur eine communicatio verbalis, sondern es haben dieselben um der Einheit der Person

---

tra natura cum altera personaliter, hoc est propter unionem personalem, quidquam commune habeat, qualis combinatio fit, cum duo asseres conglutinantur, ubi neuter alteri quidquam confert, ut aliquid ab altero accipit. Vgl. schon A. C. A. art. III., wo es heißt: Confitemur duas in Christo naturas, videlicet naturam humanam, assumtam a verbo in unitatem personae suae (M. S. 86).

[1]) In § 63 lesen wir: Nunquam ullam physicam communicationem vel essentialem transfusionem (qua naturae in suis essentiis aut essentialibus proprietatibus confunderentur) docere voluimus.

willen von der Gottheit wirklich zu gelten. Weil überall die eine ganze Person gegenwärtig und thätig ist, so nimmt andererseits auch die Menschheit Christi vollen Anteil an den Eigenschaften der göttlichen Natur und empfängt die göttlichen Eigenschaften, nämlich, Kraft, Gewalt, Majestät und Herrlichkeit, weil eben diese das Wesen Gottes ausmachen.[1]) Nur daran ist nicht zu denken, daß die menschliche Natur für sich selbst ein allmächtig Wesen würde und göttliche Eigenschaften in sich selber hätte.[2])

Dabei ist nun aber an Christi Person ein Unterschied wahrzunehmen. Obgleich er nämlich allezeit die göttliche Majestät besessen hat, so hatte er derselben sich doch in seiner Niedrigkeit entäußert (exinanivit), und sie nur, wenn es ihm gefallen hat (quoties ei visum fuit) gebraucht (usurpavit s. d. VIII. § 26), zumeist aber verborgen und hintenangehalten, bis er die Knechtsgestalt, nicht aber die menschliche Natur, nach seiner Auferstehung hintenangelegt hat[3]) (epit. VIII. § 16. M. S. 546; s. d. VIII. § 26. M. S. 679). Mit seiner Erhöhung trat Christus in den Vollgebrauch der seit der Empfängnis in ihm potentia vorhandenen göttlichen Idiome ein, so daß diese zur vollen Aktuosität gelangten. Unter der Rechten Gottes, zu der er erhöht ward, ist nun aber nicht ein bestimmter Ort, sondern die allmächtige Kraft Gottes verstanden, mit welcher er Himmel und Erde anfüllt.[4]) Infolge dessen kann Christus selbst seiner menschlichen Natur nach gegenwärtig sein, wo er will, wobei indes seine Menschheit nicht als in alle Orte räumlich ausgespannt gedacht werden darf (s. d. § 92. M. S. 695). Nach Art der göttlichen Rechten vermag Christus

---

[1]) Idiomata divinitatis sunt ipsa essentia divina.

[2]) S. D. § 71 (M. S. 690): Neque enim vel humana in Christo natura . . . eo modo omnipotentiae divinae capax est, ut per se omnipotens essentia et natura fiat aut omnipotentes proprietates in se et per se habeat.

[3]) S. D. VIII. § 65 (M. S. 688 f.): Haec autem humanae in statu humiliationis majore ex parte occultata et dissimulata fuit.

[4]) S. D. § 65: Majestas Christi plene et efficacissime atque manifeste coram omnibus sanctis in coelo et in terris sese exserit. Vgl. Epit. VIII. § 16: Quare majestatem illam non semper sed quoties ipsi visum fuit, exercuit, donec formam servi, non autem naturam humanam post resurrectionem plene et prorsus deponeret et in plenariam usurpationem, manifestationem et declarationem divinae majestatis collocaretur et hoc modo in gloriam suam ingrederetur (Phil. 2, 6 sq.).

auch ganz leicht (facillime) kraft seiner nicht irdischen aber doch wahrhaften und wirklichen Gegenwart (praesentia verissima et quidem substantialiter, epit. § 17) seinen wahrhaftigen Leib und Blut im Abendmahl gegenwärtig mitzuteilen (§ 17. M. S. 547).[1]) Darüber, ob die Kenosis im Stande der Erniedrigung κατὰ κρύψιν oder κατὰ χρῆσιν zu denken ist, ist in der F. C. nichts bemerkt, und ist der zwischen Brenz und Chemnitz hinsichtlich dieser Frage obwaltende Gegensatz der theologischen Erörterung überlassen.

In betreff der Höllenfahrt Christi wird auf Grund einer Predigt Luthers, welche er im Jahre 1533 zu Torgau gehalten hat, gelehrt, daß die ganze Person Christi Gott und Mensch nach dem Begräbnis zur Hölle gefahren, den Teufel überwunden, der Hölle Gewalt zerstört und dem Teufel alle seine Macht genommen hat.[2]) Durch das Zeugnis der Schrift davon erhalten wir den Trost, daß alle, die an Christum glauben, weder Hölle noch Teufel gefangen nehmen noch ihnen schaden können.

Anhang zu § 31. 1.: Allein dies, daß die hypostatica unio (κοινωνία oder ἕνωσις nach dem Sprachgebrauch der Kirchenväter) die communicatio idiomatum in sich schließe, wird in der F. C. ausgesprochen. Die spätere Unterscheidung von drei genera der communicatio (genus idiomaticum, apotelesmaticum, majestaticum) wird nur sachlich angedeutet. Denn man kann dieselben dort beschrieben finden in § 36. 46 und 51, wiewohl dem Wortlaut nach daselbst von keinem ausdrücklich gesprochen wird.

2. Die reformierte Lehre. Ein Gegensatz zu der lutherischen Christologie konnte sich in solchen Kirchenparteien, welche wie die Sozinianer die Gottheit Christi von vorneherein leugnen oder wie die Quäker die heilbringende Potenz nicht sowohl

---

[1]) Epit. VIII. § 13 (M. S. 546) wird von Christus gesagt: Ad coelos ascenderit et ad majestatem et ad omnipotentem Dei virtutem evectus fuerit. Und Art. VII. § 13 heißt es: Quod dextera Dei ubique est, ad eam autem Christus ratione humanitatis suae vere et re ipsa collocatus est ideoque praesens gubernat.

[2]) Damit ist auch die römische Lehre verworfen, daß die Höllenfahrt Christi allein für den limbus patrum, das ist für die alttestamentlichen Frommen Bedeutung habe (Cat. Rom. I. c. VI. qu. 3; cf. Conf. orth. qu. 49). Dadurch wird nämlich die universelle Heilskraft des Opfers Christi am Kreuze in Abrede gestellt, weil es zur Erlösung von der Hölle noch etwas Weiteres bedürfen soll.

in Christo als in dem inneren Lichte suchen,[1]) gar nicht entwickeln. Aber ähnlich steht es auch bei der griechischen und römischen Kirche. Was Joh. von Damaskus, den Hauptdogmatiker der ersteren bei seiner Zusammenfassung der Christologie der alten griechischen Kirchenväter zur Ausbildung seiner Lehre von der *περιχώρησις* der beiden Naturen in Christo und des durch sie bedingten *τρόπος ἀντιδόσεως* geführt hat, ist ausschließlich die logisch-scholastische Konsequenz.[2]) Darum hat auch die spätere griechische Kirche, wie die Conf. orthodoxa qu. 32—48 zeigt, über Christi Menschwerdung und Heilswerk nichts als einige biblische Phrasen zu sagen. Die Kirche mit ihren Mysterien als Bürgen (vgl. später § 66) der Seligkeit tritt an die Stelle Christi. — In der römischen Kirche ist Christus als König durch die Menge der Nothelfer, wie die Jungfrau Maria, Joseph und alle Heiligen, für die gläubige Betrachtung und Anschauung ganz in den Hintergrund gedrängt. Es genügt ihr, Christum als krönenden Stern des Heilsgebäudes über demselben thronend zu wissen; das Interesse der Gläubigen haftet weit mehr an den Medien, welche ihr Gelangen zu ihm durch ihre Fürbitte vermitteln (§ 27, 2). Selbst die Messe mit ihren Mysterien bietet keinen Anlaß, auf das Geheimnis der Person Christi die Glaubensgedanken zu richten. Denn ihr Wunder hat dem Cat. Rom. (p. II. c. IV. qu. 22. 34.) nach seinen Wert nicht davon, quod ipsum corpus assumptum de coelo descendat, sed quod ipse panis et vinum in corpus et sanguinem Christi transmutantur, also daß im Grunde ein anderer, additiver Christus für das Meßopfer geschaffen wird.

Allein die reformierte Kirche sah sich veranlaßt, das Bekenntnis von der Person Christi weiter auszugestalten, geriet dabei aber in einen Gegensatz zur lutherischen Kirche. In der Grundlage der Christologie stimmt sie dabei mit dieser überein. Sie

---

[1]) Vgl. Barklai, Apolog. thes. 5: Deus ex infinita sua bonitate, qui non delectantur morte improbi sed ut omnes vivant et serventur, ita dilexit mundum, ut filium suum unigenitum lumen dederit, ut quisquis credat in eum servetur; qui illuminavit omnem hominem venientem in mundum et omnia vituperabilia manifestat docetque omnem justitiam, temperantiam et pietatem.

[2]) Vgl. *Ἔκθεσις* III. 4: *καὶ οὗτος ἐστὶν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως ἑκατέρας, φύσεως ἀντιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν.*

geht nicht bloß ebenfalls vom Symb. Quicunque aus, sondern bekennt auch unter ausdrücklicher Verwerfung des nestorianischen und eutychianischen Irrtums (Conf. Helv. 11. Niem. 484. Gall. c. 14. Scot. c. 6) die Menschwerdung (aeterni dei aeternum filium credimus et docemus hominis factum esse filium) und die beiden Naturen in der Einheit der Person.[1]) Darin aber tritt die Abweichung von der lutherischen Lehre hervor, daß die Reformierten die beiden Naturen nicht als Konkreta: deus et homo, sondern bloß als Abstrakta: deitas et humanitas, also nur als Proprietätenkomplexe betrachten.[2]) In den Bekenntnissen zeigt sich dies darin, daß sie den Sohn Gottes (Logos) nicht als allein in Christo existierend betrachteten, sondern denselben auch nach der Menschwerdung als ἄσαρκος, extra carnem im Himmel sein lassen, so daß das Leben und die Werke des Logos denen des Gottmenschen völlig kongruent sind. Auf diese Weise glaubt man die Einheit der Personen leichter faßbar zu machen, da es begreiflicher erscheint, unhypostatische Proprietätenkomplexe zu einer Person zusammengehen zu lassen[3]) als konkrete persönliche Naturen. Allein die

---

[1]) Admonitio christ. Neostadiensium de libro Concordiae 1381 stellt den Streitpunkt so dar: Non est igitur quaestio an deo sed an deitati realiter humana competant neque an homini sed an humanitati realiter divina competunt. Illud enim confitemur, hoc negamus. (Vgl. Winer, Symb. S. 70.)

[2]) Vgl. Heidelb. Katech. Fr. 48: „Werden aber mit der weiß die zwo Naturen in Christo nit von einander getrennt, so die Menschheit nicht vberall ist, da die Gottheit ist?" — mit der Antwort: „Mit nichten; denn weil die Gottheit unbegreiflich und allenthalben gegenwärtig ist: so muß folgen, daß sie wohl außerhalb ihrer angenommenen Menschheit und dennoch nichts desto weniger auch in derselben ist und persönlich mit jr vereinigt bleibt." (Niem. p. 403). Weiter sagt die Anhaltina art. VIII. 1 (Niem. p. 630): Et λόγος in tota quidem assumta natura, ut in ferro ignito flamma lucet; nec tamen solligatus est corpori sed ipse corpus continet, ut et in eo sit et extra omnia et in sinu Patris . . . Nec dissolvitur personalis unio, tametsi caro, a qua nunquam separatur Verbum non sit ubicunque est verbum. Ursinus kann sogar sagen: Humana Christi natura a λόγῳ ex semine David assumta cum λόγῳ spiritus sanctus virtute personaliter unita atque ex substantia virginis miraculoso modo genita (dem Leibe nach); vgl. bei Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des luth. und ref. Lehrbegriffs II. S. 196.

[3]) Vgl. Conf. Belg. c. XIX.: Adeo ut Deitas ipsa non minus in ipso tunc (in sepulcro) fuerit, quam cum adhuc infans esset, etsi exiguum ad tempus sese non exerceret (Niem. p. 372).

Folge davon ist einerseits, daß der Sohn Gottes nicht der Totalität seiner Person nach Mensch geworden zu sein scheint, und andererseits, daß die unio hypostatica des Logos und der menschlichen Natur nur erst mittelst der Salbung der letzteren durch den heiligen Geist nach reformierter Anschauung zustande kommt. Christus tritt dadurch in eine Reihe mit allen anderen Offenbarungsorganen Gottes, indem er von diesen sich allein dadurch unterscheidet, daß das göttliche Sein und Leben in ihm die belebende Persönlichkeit selber geworden ist.

Dem entsprechend wird auf reformierter Seite die Fassung der unio personalis auch eine andere als auf lutherischer. Beide Naturen werden nur geeint, manente tamen unaquaque illarum naturarum in sua distincta proprietate, ita ut quemadmodum in ista conjunctione divina verbi natura proprietates suas retinens, mansuraque sit in aeternum, finita suam illam naturalem formam dimensionem atque adeo proprietatem habens. Conf. Gall. c. 15 (Niem. p. 333). Deshalb hat Christus zwar seinem Körper seine Herrlichkeit mitgeteilt, kann ihm aber die Art seines irdischen Körpers so wenig nehmen, daß derselbe auch jetzt nur an einem Orte sein muß (Heidelb. Katech. Fr. 47. Conf. Angl. 598). Eine eigentliche Mitteilung der Eigenschaften der einen Natur an die andere ist also nicht erfolgt, sondern bloß der einen Person Christi kommen die Namen, Eigentümlichkeiten und Werke beider Naturen zu. Eben deshalb lehrte bereits Zwingli jenen Gegenwechsel, jene ἀλλοίωσις, welche er selber näher beschreibt als desultus vel transitus ille aut si mavis permutatio, qua de altera in Christo natura loquentes alternis vocibus utimur;[1]) es soll von der einen Natur ausgesagt werden, was von der andern gilt, und das Wort Fleisch soll z. B. Joh. 6, 31 gebraucht sein, während der Geist gemeint ist. Bei einer solchen Vereinigung der beiden Naturen allein mittelst der Einheit der Person, der beide angehören, kann das Sprechen von einer communicatio idiomatum nur als eine figura sermonis erscheinen, qua, wie Melanchthon sagte, proprietas alterius naturae conveniens tribuitur toti personae.[2]) Eine weitere Konsequenz dieser Auffassung ist es, daß in den reformierten Bekenntnissen fast gar

---

[1]) Exegesis eucharistiae negotii. (Opp. III. p. 523.)

[2]) So Melanchthon, Corp. Ref. XXI. S. 363 und Loci 1535.

nicht von der exinanitio und exaltatio die Rede ist.[1]) Gemäß der Auffassung der beiden Naturen und der Personeinheit wird die Menschwerdung selber zu einer occultatio deitatis und, da die Einheit beider Naturen allein in der Fülle der Gaben wirksam wird, welche Christus besitzt, so tritt Christus in der Vorstellung von seiner Person völlig auf das Niveau der Gläubigen, indem ihm bloß ein gradueller Unterschied von diesen zukommt, nicht aber die unio hypostatica, wie es nach der F. C. ist, als longe sublimior denn die unio mystica erscheint.[2]) So tritt in der reformierten Christologie bei allem äußerlich strengen Festhalten am Buchstaben der Schriftlehre und den dieser entsprechenden Linien der altkirchlichen Christologie, wie sie auf den sogenannten ökumenischen Synoden zum Ausdruck gebracht sind, ein Streben nach einer dem natürlichen Denken völlig einleuchtenden und begreiflichen Auffassung des Geheimnisses der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi zu Tage. Es ist das nicht ein unmittelbar rationalistischer Zug in der reformierten Christologie, sondern hängt mit deren Bestreben zusammen, Gottes gesamtes Gnadenwalten als Ausfluß seines Erwählungsratschlusses zu verstehen und zu begreifen. Von Christus sagen nämlich die reformierten Bekenntnisse nicht bloß: certam quorundam hominum multitudinem . . . ad salutem elegit in Christo, quem etiam ab aeterno mediatorem et omnium electorum caput salutisque fundamentum constituit (Can. Dortr. I. 7; Niem. p. 694), sondern er wird selber als der erste Erwählte betrachtet, womit dann notwendig jene Auffassung seiner Person einzig und allein nach dem Schema der unio mystica sich ergiebt. Es zeigt sich in diesen späteren Äußerungen wenigstens, wo der innere Anlaß zu jener christologischen Konstruktion zu suchen ist.

---

[1]) Vgl. Ebrard, Ref. Dogmatik II. S. 207, der sogar behauptet, es stünde davon in den reform. Bekenntnissen gar nichts, während doch wenigstens die Formula Consensus Helvetica c. XV. (Niem. p. 774) die Worte enthält: Nihil enim aliud fuit Christi vita, teste quidem Apostolo Matth. 20, 24. 28, quam perpetua quidem exinanitio, submissio, humiliatio gradatim usque terminum mortem videlicet crucis procedens.

[2]) So wird in der Confessio Sigismundi (Niem. p. 645) gesagt: „daß der Herr Christus zwar nach seiner angenommenen Menschheit mit hohen und natürlichen Gaben geziert und gekrönt worden laut des 8. Psalms V. 6, demnach die menschliche Natur nicht in die Gottheit verwandelt, noch derselben verglichen worden sei."

§ 32. Die Ämter Christi.

1. Daß Christus der Gottmensch sei, betont die lutherische Kirche deshalb mit allem Nachdruck, weil beide Naturen in sich zu vereinen für ihn notwendig war, damit er ein Opfer wäre . . . und Gottes Zorn versühnte (C. A. III.; Cat. min. art. II.). Ohne solchen Unterbau fehlte dem Zwecke der Erscheinung Jesu Christi und zwar ebenso dem einst am Kreuze vollbrachten Versöhnungswerke wie dessen nunmehrigem königlichen Walten über alle Kreaturen, insonderheit der Heiligung seiner Gläubigen, bis hin zu seiner Wiederkunft zum Gericht der tragende Unterbau. Während nun im Cat. minor der Vollzug des Versöhnungswerkes und sein Herrsein (Königtum: „und in seinem Reiche") nebeneinander genannt werden, wird im Cat. maj. von Christo allein als vom Könige und Herrn gesprochen, der das von ihm gewonnene Heil nun seinen Gläubigen behufs der Erlangung der Gnade vom Vater zuwende (§ 27. 29. 30. M. 453). Das ist keine einseitige Betonung der Christo zukommenden Funktionen, sondern deren Zeichnung in der für seine dermaligen Gläubigen thatsächlichen Projektion, deren häufigere Anwendung in der praktischen Verkündigung der Erkenntnis Christi als des zur Rechten des Vaters thronenden Sohnes in den Gemeinden nur förderlich sein würde.

Auf die einzelnen Verrichtungen Christi wird in den Artikeln der C. A. (XXI. § 29) und der A. C. A., wie in denen der F. C. von der Person Christi (VIII. § 46) nur gelegentlich eingegangen. Da wird vor allem das Officium mediatoris (A. C. A. III. § 203; vgl. § 271) betont, dann aber der Heiland noch näher als oberster Priester (vgl. A. C. A. III. § 211: qui cum sit pontifex noster, interpellat pro nobis), Gnadenstuhl und Fürsprecher (C. A. XX. 9; XXI.), oder auch als mediator, redemtor, propitiator, rex summus, pontifex, caput et pastor. (F. C. XX. § 9) aufgeführt. — Des prophetischen Amtes Christi wird allein in der F. C. (epit. § 7. M. S. 534) gedacht, indem er zum Unterschiede von Moses, als doctor evangelii (Prediger des Evangeliums) bezeichnet wird, während es als eine Verdunkelung des Amtes Christi bezeichnet wird, ihn als legislator hinzustellen (A. C. A. III. § 271). Auf eine reichere vollständige Erörterung der officia Christi einzugehen liegt den lutherischen Bekenntnissen nicht nahe, weil es ihnen vor allem um die von Christo beschaffte Versöhnung (satisfactio, propitiatio) zu thun ist.

2. In einer für das reformierte Bekenntnis charakteristischen Weise gehen die sämtlichen Symbole auf die Ämter Christi genauer als die lutherischen ein. Denn offenbar werden allein aus Rücksicht auf das Vorkommen der Bezeichnungen in dem N. T., also infolge einer gesetzlichen Stellung zu diesem, in den meisten die drei Ämter Christi, das Prophetentum, Hohepriestertum und Königtum, zum Teil aber in anderer Abfolge (Cat. Genev. I. Niem. p. 129) erörtert.[1]) Die Auffassung der Ämter Christi bei den Reformierten, ist im wesentlichen keine andere als die lutherische. Christi Prophetentum wird darum als vollkommen anerkannt, weil dadurch allen Offenbarungen und Weissagungen durch andere ein Ende gemacht ist. Die in Zwingli's expositio fidei § 29[2]) sich findende, später vielfach hervorgeholte Hinzurechnung des von Christo in seinem heiligen Leben gegebenen Vorbildes zu seinem Prophetentum wird sonst nirgends wiederholt. Als Momente des hohenpriesterlichen Amtes werden die oblatio, deren Effekt die satisfactio ist, und die intercessio genannt. Aber letztere wird darauf beschränkt, daß der Erhöhte „im Himmel vor dem Angesichte seines Vaters unser Fürsprecher ist" (Heidelb. Katech. Fr. 49. Niem. p. 403), so daß er gleichsam zwischen den Vater und uns tritt, und des Vaters Blick allein auf ihn fällt, uns aber nur als Glieder am Leibe Christi trifft. Das Königtum Christi wird in den reformierten Bekenntnissen weniger hervorgehoben, und dann auch mehr nur als regnum potentiae.[3]) Wohl

[1]) Vgl. auch Helv. post. XI. (Niem. p. 187): Praedicamus, Jesum Christum unicum esse mundi redemptorem et Salvatorem, Regem et Pontificem maximum. In gewöhnlicher Weise heißt es im Heidelb. Katech. Fr. 31: Christus werde Gesalbter darum genannt, daß er von Gott dem Vater . . . gesalbt ist zu unserm obersten Propheten und Lehrer (5. Mose 18, 5; Apg. 3, 22), der uns den heimlichen Rat und Willen Gottes von unserer Erlösung vollkömmlich geoffenbaret, und zu unserm einigen Hohenpriester (Ps. 110; Hebr. 7, 21 und Kap. 10), der uns mit dem einigen Opfer seines Leibes erlöset hat und immerdar mit seiner Fürbitte bei dem Vater vertritt (Röm. 8, 34; 5, 9—10) und zu unserm ewigen Könige, der uns mit seinem Wort und Geist regiert und bei der erworbenen Erlösung schützt und hält (Ps. 2, 6; Luk. 1, 33; Matth. 28, 18).

[2]) Da heißt es (Niem. p. 41): Filius ergo dei nobis ad confirmationem misericordiae, ad pignus veniae, ad justitiae pretium et ad vitae normam datus est, ut nos certos de gratia dei faceret et vivendi traderet legem.

[3]) Heidelb. Kat. Fr. 50: Warum wird hinzugesetzt, daß er sitze zur

wird auch gesagt, daß Christus als König seine geistige Herrschaft dadurch bekunde, daß er uns seinen Geist zum Gegenpfande herabsendet (Heidelb. Kat. Fr. 49). Aber dies sein kräftigendes und heiligendes Walten als Haupt der Kirche wird ausdrücklich ebenso wie sein hohenpriesterliches Walten ausschließlich auf die Gläubigen und Prädestinierten beschränkt, und damit die Macht des Erhöhten nicht in vollem Umfange (Matth. 28, 19) angenommen.[1])

3. Eine völlige Verkümmerung der Lehre von den drei Ämtern Christi durch eine einseitige dessen Eigentümlichkeit völlig aufhebende Auffassung des officium Christi findet sich bei dem Sozinianismus, welcher unter den kleineren Kirchenparteien allein auf diese Frage eingeht. Für seine Betrachtungsweise Christi ist nicht nur die Vorliebe für dessen Bezeichnung als servator, sondern noch vielmehr, daß er ihn gekommen sein läßt, nicht um den ursprünglichen Stand wieder herzustellen, sondern um uns zu einem weit vorzüglicheren zu erheben. Dabei sieht der Sozinianismus in Christo, besonders vor seiner Erhöhung in den Himmel, nur den Propheten oder eigentlich den neuen Gesetzgeber, da der Zweck

---

Rechten Gottes? Daß Christus darum gen Himmel gefahren ist, daß er sich daselbst erzeige, als das Haupt seiner Christlichen Kirchen, durch welches der Vater alles regiert. (Niem. p. 403) und Conf. Scot. art. XI. (Niem. p. 343): Et ad nostram consolationem, omnem potestatem in coelo et in terra accepit, ubi ad dextram patris sui sedet, coronatus in regno suo, advocatus et solus mediator pro nobis: quam gloriam, honorem et praerogativam ipse solus inter fratres possidebit, donec omnes ipsius inimici fiant scabellum pedum ipsius.

[1]) Hier ist auf die oben angeführte Stelle der Scot. art. XI. und auf das Bentheimer Bekenntnis Art. 7 zu verweisen, wo es heißt: An credas, Jesum Christum partam et paratam sua passione gratiam vere credentibus et poenitentibus efficaciter Spiritu, verbo et sacramentis applicare, eosdem in eadem gratia perseverantes conservare adeoque tandem per modum applicationis et consecrationis nostrum mediatorem esse. Man beachte, um die darin zu Tage tretende Verschiedenheit der Anschauung zu erkennen, daß es in der C. A. art. III. zwar nur heißt: daß er ewig herrsche über alle Kreaturen und regiere, daß er alle, so an ihn glauben durch den heiligen Geist, heilige, reinige, stärke, tröste ꝛc., aber im Cat. maj. bei der Erklärung der 2. Bitte deren Zweck ausdrücklich dahin erläutert wird, „daß solches (sein Werk) bei uns kräftig wird, und wir, die es angenommen haben, dabei bleiben und täglich zunehmen, und daß es bei andern Leuten ein Zufall und Anhang gewinne und gewaltig durch die Welt gehe, auf daß viele zu dem Gnadenreich kommen.“ (M. S. 471.)

seiner Sendung in den Worten angegeben wird: et eam (voluntatem) perfecte iisdem enarravit (qu. 194). Die Möglichkeit aber, diesen Willen uns vollkommen mitzuteilen, ist nach dem Cat. Rac. durch des Menschen Christus Belehrung im Himmel bei einer Versetzung in diesen vor dem Antritt seines Lehramts gegeben (qu. 194. 195).[1] Der von ihm vollkommen offenbarte und bekräftigte, uns sonst verborgene Wille Gottes umfaßt die vollkommenen Gebote (praecepta) und Verheißungen Gottes (promissa dei perfecta). Weil deren größte das ewige Leben und die Vergebung der Sünden in Christi Lehre gleichsam beschlossen ist, bildet diese eine Anweisung zum Leben (qu. 352). Zur Bekräftigung solcher Lehre erfolgte auch Christi Tod (qu. 380), welchem die absolute Unschuld seines Lebens und seine sehr großen und zahlreichen Wunder zur Seite gehen. Hinwiederum beweist seine Auferstehung ebenso, daß sein Tod nicht unnütz und wirkungslos (inutilis et inefficax) ist, wie sie als Vorbild und Unterpfand unserer Auferstehung dasteht (qu. 457. 468). Die von Christus verkündeten Gebote sind neben Ceremonialverordnungen (certa orandi ratio, qu. 217, Abendmahl, Taufe), besonders Sittengebote, welche über den Dekalog hinaus Selbstverleugnung, Tragen des Kreuzes und Nachfolge Christi verlangen (qu. 199 ss.).

Vor andern Propheten hat Christus aber dies voraus, daß er als zu göttlicher Macht erhoben auch die in ihnen verheißene Seligkeit zuteilen kann. Nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt hat Christus nämlich, da er dadurch lebendig machender Geist geworden ist, einen unsterblichen, verklärten Leib (corpus immortale, gloriosum, potens spirituale qu. 461) und ebenso die Gewalt über alles erhalten, Gott allein ausgenommen (vices Dei gerere qu. 472). Er ist seitdem Gottes Stellvertreter, und wendet diese Gewalt dazu an, uns in aller leiblichen und geistlichen Not zu helfen (in omnibus necessitatibus subveniat), alles, was zur Sühnung (expiatio Hebr. 2, 17; 4, 18) dient, durchzuführen und durch seine Kraft und Macht den Zorn von uns abzuhalten. Darnach schließt sich an Christi königliches Amt

---

[1]) Qu. 194: Unde apparet, Christum nobis Dei voluntatem perfecte manifestavisse? Hinc quod ipse Jesus perfectissima ratione eam a Deo in coelis fit edoctus et ad eam hominibus publicandam e coelo magnifice sit missus, et eam perfecte iisdem enarravit.

sein hohenpriesterliches als dessen Konsequenz an,[1]) während sonst alle Sühn- und Opfervorstellungen abgelehnt werden. Um dieser Christo gewordenen königlichen Stellung im Himmel und auf Erden willen ist derselbe auch anzubeten. Diese Folgerung bekämpfte freilich schon zu Sozzins Lebzeiten die Partei der Nonadoranten, von welchen die Cat. Rac. qu. 246 urteilt: prorsus non esse Christianos. Für den neueren Unitarismus war in diesen Aufstellungen ein viel zu starkes supranaturales Element. Er läßt das völlig fallen, schränkt die Wirkung des Todes Christi auf eine solche im Menschengemüte ein, läßt die menschliche Seele durch Christi Tod zur Reue bewogen werden und diese so zur Zubereitung der Sündenvergebung dienen, während er die Satisfaktionsvorstellungen sogar mit der göttlichen Gerechtigkeit in dem größten Widerspruche stehen findet.

§ 33. Vom Opfer und Verdienste Christi.

1. In den lutherischen Bekenntnissen wird der Effekt des Amtes Christi, — denn sie sprechen meistens nur zusammenfassend vom officium Christi schlechthin — dahin angegeben, daß er ein Opfer wäre nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle andern Sünden und Gottes Zorn versühnte (Art. III. § 3), und daß passio Christi fuit oblatio et satisfactio non solum pro culpa originis sed etiam pro omnibus reliquis peccatis. (Art. XXV. § 25. M. S. 52).[2]) Der reformatorische Satisfaktionsbegriff erhellt aus der Apologie (art. III. § 57 f. M. 118), wo es heißt, Christus, quia sine peccato subiit poenam peccati et victima pro nobis factus est, sustulit illud jus legis ne accuset, ne damnet hos, qui credunt in ipsum, quia iste est propitiatio pro eis, und kurz zuvor: Longe supra munditiem, immo longe supra ipsam legem collocari debent mors et satisfactio Christi nobis donata, ut statuamus nos propter illam satisfactionem habere propitium Deum non propter nostram

---

[1]) Bei den Sozinianiern ist es im System deutlich begründet, daß sie das Werk Christi darin bestehen lassen, quod is sit Propheta, Rex et Sacerdos qu. 191 und die Ämter so ordnen.

[2]) Im Deutschen heißt es ungenauer: Und erstlich, daß kein Opfer für die Erbsünde und andere Sünde sei, denn der einige Tod Christi.

impletionem legis.[1]) Dabei wird bei allen denkbaren Gelegenheiten ausgesprochen, daß nur ein einig Opfer gewesen ist, nämlich der Tod Christi,[2]) und zwar, wie leicht ersichtlich ist, aus dem praktischen Interesse, die Lehre von der Rechtfertigung fest und richtig zu begründen, und falsche Weisen, Gottes Gnade zu suchen, abzuweisen. Es ist das derselbe Grund, aus welchem noch spätere Dogmatiker, wie J. Gerhard, vom Werke Christi allein unter dem Gesichtspunkt der objektiven Rechtfertigung der Sünder und im engsten Zusammenhange mit der Rechtfertigung als Zurechnung der von Christo erworbenen Gerechtigkeit im locus de justificatione handeln. Es folgt daraus, daß bei aller Betonung, daß die Rechtfertigung durch den Glauben allein erlangbar ist, doch dieselbe vornehmlich als Rechtfertigung aus Gnaden um Christi willen ins Auge gefaßt wird, weshalb auch in der lutherischen Heilslehre es besonders scharf betont wird: Christus selber sei unsere Gerechtigkeit, und der Grund unserer Rechtfertigung. (F. C. s. d. III. § 55. M. S. 622.)

Die Auseinandersetzungen in der C. A. und der C. A. C. behandeln dabei ferner Christi Werk und Verdienst, ohne sein Thun und sein Leiden auseinander zu halten, und auch die F. C. ist dazu noch geneigt.[3]) Die entgegengesetzten Einseitigkeiten, welche in der Darlegung dieses Lehrpunktes von den beiden einander bekämpfenden Königsberger Theologen A. Osiander und Stankarus vorgebracht waren, nötigten die F. C. einige Momente der Lehre noch näher zu erörtern. Sie stellt vor allem fest, daß unsere Gerechtigkeit nicht auf der einen oder der andern Natur Christi, sondern auf Christi gesamter Person beruhe, der als Gott und Mensch in seinem einigen, ganzen, vollkommenen Gehorsam unsere

[1]) Auch hier ist der deutsche Text nicht so ausführlich. Zu vergleichen ist auch noch A. C. A. XXVII. 17 (M. S. 274), wo es von Christo heißt: er sei deshalb nach Mose gekommen, ut sua merita, suam propitiationem opponat irae Dei pro nobis ut gratis nobis ignoscatur.

[2]) Vgl. außer der oben angeführten Stelle C. A. art. XXV. § 25. A. C. A. XXIV. 24; XXI. 31. Zu beachten ist noch die Erklärung art. XXIV. § 19 (M. S. 252): Quoddam est sacrificium propitiatorium, id est opus satisfactorium pro culpa et poena hoc est reconcilians deum seu plorans iram Dei seu quod meretur aliis remissionem peccatorum.

[3]) Im Artikel de justitia fidei coram Deo wird (s. d. § 14) gesagt, daß also, die für Gott dem Glauben oder den Gläubigen zugerechnet wird, ist der Gehorsam, Leiden und Auferstehung Christi, da er für uns dem Gesetz genug gethan, und für unsere Sünden bezahlet hat. (M. S. 612.)

Gerechtigkeit ist (s. d. III. § 53. M. S. 628). Zugleich aber führt die F. C. aus, daß Christus als Gottmensch und dominus legis weder dem Gesetz noch dem Tode als den Folgen der Sünde unterworfen war, und daß deshalb sein ganzer Gehorsam, wie er ihn nicht allein durch sein Leiden und Sterben, sondern auch dadurch bethätigt hatte, daß er freiwillig an unserer Statt das Gesetz gethan und mit solchem Gehorsam erfüllt hat, uns zur Gerechtigkeit gerechnet, und mittelst des Evangeliums und der Sakramente uns von dem heiligen Geiste fürgetragen, und durch den Glauben appliziert wird (s. d. III. § 15. 16. M. S. 612 f.). In diesen Sätzen ist sachlich die spätere dogmatische Unterscheidung von obedientia passiva und activa vorbereitet. Das Wesentlichste darin ist aber die Betonung des unlösbaren Zusammenhanges des von Christo im Wirken wie im Leiden geleisteten Gehorsams als eines zusammengehörigen Ganzen.

2. Zwischen der lutherischen und der reformierten Auffassung scheint bei einfacher Vergleichung des Heidelberger Katechismus Fr. 60. 61 [1]) und der Betrachtung der anderen Angaben in dessen Lichte kein Unterschied vorhanden zu sein. Dennoch finden sich mehrere nicht unwesentliche Unterschiede in denselben.

In den reformierten Bekenntnissen wird nämlich gelehrt, Christi thätige Gesetzerfüllung sei in demselben strengen Sinne stellvertretend und genugthuend für unsere Mängel an der eigenen positiven Erfüllung des Gesetzes, wie sein leidender Gehorsam für unsere Übertretungen des Gesetzes, und daß sie uns in demselben Sinne zugerechnet werde wie sein sühnender Tod, so daß wir vermöge dieser Zurechnung vor Gott als solche daständen, welche diese Gesetzerfüllung, die vollkommene Heiligkeit ist, selbst geleistet hätten.[2]) Bei der Verfolgung dieser Betonung der stellvertretenden

---

[1]) Fr. 60 wird gelehrt, daß „Gott ohn alle mein Verdienst aus lauter Gnaden mir die vollkommene Genugthuung (1. Joh. 2), Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi schenket (1. Joh. 2) und zurechnet, als hätte ich nie keine Sünde begangen noch gehabt und selbst allen den Gehorsam vollbracht, den Christus für mich geleistet, wenn ich allein solche Wohlthat mit gläubigen Herzen annehme“ und in Fr. 61: „daß allein die Genugthuung, Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi meine Gerechtigkeit für Gott ist.“

[2]) Vgl. Conf. Gallica art. 18 (Niem. p. 334): In sola Jesu Christi obedientia prorsus ac quiescimus, quae quidem nobis imputatur, tum ut tegantur omnia nostra peccata tum etiam ut gratiam coram Deo nan-

Bedeutung der positiven Gesetzerfüllung Jesu Christi müßte sie dahin führen, den leidenden Gehorsam Christi völlig überflüssig erscheinen zu lassen.[1]) — Weiter ist zu beachten, daß namentlich einige unter Calvins Einfluß entstandene Bekenntnisse die Kraft des versöhnenden und rechtfertigenden Verdienstes Christi nicht allen Menschen (Bas. post. art. 11. Niem. p. 117 s.) sondern allein den Auserwählten zugedacht sein lassen. Wenn nun auch spätere Bekenntnisse (Colloq. Lips. Niem. p. 662; Declar. Thorun. Niem. p. 674) diese Anschauung sogar ausdrücklich ablehnen, so liegt sie doch völlig in der Linie des reformierten Bekenntnisses. Denn ist auch formell anfangs die Prädestinationslehre ohne Beziehung auf die Versöhnungslehre ausgebildet, so schließt doch die Gnadenbundsidee, daß die Erwählten ewig in Christo als ihrem Haupte erwählt sind und er von Gott ewig als das Mittel zur Verwirklichung der Gnade an den Erwählten be-

---

ciscamur, und Conf. Belg. art. 22 (Niem. p. 372): Christus igitur ipse nobis imputans omnia sua merita et tam multa sanctissima opera, quae pro nobis praestitit, est justitia nostra.

[1]) Helv. post. art. XI. (Niem. p. 486) Porro passione vel morte sua omnibusque adeo, quae a suo in carne adventu nostra causa fecit et pertulit, reconciliavit omnibus fidelibus Dominus noster patrem coelestem expiavit peccatum etc. . . . Docemus enim ac credimus hunc Jesum Christum, Dominum nostrum, unicum et aeternum generis humani adeoque totius mundi esse servatorem in quo per fidem servati sunt, quotquot ante legem sub lege et sub evangelio salvati sunt, et quotquot adhuc in finem usque saeculi salvabuntur. Scot. art. 8. Nam idem aeternus Deus et Pater, qui ex gratia elegit nos in Jesu Christo filio suo ante jacta mundi fundamenta, ipsum, ut nostrum esset caput, noster frater, noster pastor et magnus animarum nostrarum Episcopus destinavit. (Niem. p. 343). Formula Consens. helv. c. XV. (Niem. p. 734): Ita autem Christus vice Electorum obedientia mortis suae Deo Patri satisfecit ut in censum tamen vicariae justitiae et obedientiae illius, universa ejus, quam per totius vitae curriculum legi . . . sive agendo sive patiendo praestitit, obedientia vocari debeat. Vorsichtiger heißt es: Can. Dortr. II. 8: Fuit enim hoc Dei Patris liberrimum consilium . . . ut mortis pretiosissimae Filii sui vivifica et salvifica efficacia sese exerceret in omnibus electis, und soll offenbar unter Anklang an die bei den Reformierten vielfach übliche Beleuchtungsweise doch die Genugsamkeit des Todes Christi für alle nicht in Abrede stellen. Denn zuvor ist § 3 gesagt: Haec mors Filii Dei est unica et perfectissima pro peccatis victima et satisfactio, infiniti valoris et pretii abunde sufficiens ad totius mundi peccata expianda.

stimmt ist, diese Beschränkung notwendig in sich. (Helv. post. c. 10; Heidelb. Kat. Fr. 54; Gall. c. 12; Scot. art. 8.)

3. Während die andern kleineren Kirchenparteien sich auf eine allgemeine Verweisung auf Christum, sein Verdienst und auf Gottes Gnade beschränken (Mennoniten, Brev. conf. art. 20. 22) oder Christum für alle den Tod schmecken, und seines Opfers Wohlthat allen, selbst denen, welche von diesem noch nicht wissen, zu gute kommen lassen (Quäker, Barclai Apolog. thes. VI) aber alle genauere Auseinandersetzungen meiden, treten die Sozinianer in schroffsten Gegensatz zu jeder Lehre von einem Verdienste des Versöhnungstodes Christi. Weil die Sozinianer in Christo nicht den Gottmenschen sterben lassen, auch in seinem Tode die Leistung eines ewigen Opfers zu sehen ablehnen (qu. 484), so kann für sie des unschuldigen Christus Tod nur insofern eine von Sünden befreiende Kraft (vis peccatorum reatum solvendi) haben, daß er durch seine Liebe, die ihn in den Tod treibt, uns der vergebenden Gnade Gottes gewiß macht, uns Irrende zu Gott bekehrt und dadurch mit Gott versöhnt (qu. 383). Während der Tod aber insofern noch zum Wirken Christi als Prophet gehört (vgl. § 33. S. 212 f.), hat er auch eine Bedeutung für das hohepriesterliche Walten des Erhöhten. Denn außerdem, daß der Gang Christi durch Leiden und Tod zur Auferstehung als anschauliche Darstellung sachlich den Glauben ans ewige Leben ins Licht stellt, erlangte Christus, wie auf Grund des ganz äußerlich gefaßten Hebräerbriefes gelehrt wird, durch sein Leiden und seinen Tod die Fähigkeit in allen unsern Schwachheiten und Anfechtungen uns zu unterstützen, (qu. 476), und durch seine neuerlangte Macht auch die Macht, uns von der Strafe (Folge) der Sünde zu befreien und uns des Anspruchs auf Gnade und ewiges Leben gewiß zu machen. Das bezügliche Thun des Erhöhten wird im Anschluß an den Wortlaut des Hebräerbriefes als Christi hohenpriesterliches Walten im himmlischen Allerheiligsten bezeichnet.

4. Die römische Kirche spricht sich zwar im Conc. Tridentinum sess. VI. c. VII de justificatione richtig über die genugthuende Kraft des Kreuzesleidens Christi aus.[1]) Sie hebt aber die

[1]) Als causa meritoria der Rechtfertigung wird dort sichtlich nur nebenbei und sichtlich unter dem Einfluß der Reformation aufgeführt: dilectissimus Unigenitus suus Dominus noster Jesus Christus, qui cum essemus inimici propter nimiam charitatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis satisfecit. Denz. 681.

Anerkennung der von Christo geleisteten Genugthuung thatsächlich wieder auf, indem bei der Erörterung des Bußsakraments (sess. XIV c. 8. 9) zwei Abschnitte folgen, deren Gegenstände satisfactionis necessitas et fructus und opera satisfactionis sind, und im can. 12 derselben Session der mit dem Banne belegt wird, qui dixerit, totam poenam simul cum culpa remitti semper a Deo satisfactionemque poenitentium non esse alium quam fidem, qua apprehendunt, Christum pro eis satisfecisse, wie im can. 13 jeder, der leugnet, daß betreffs der zeitlichen Strafe Gott noch genug gethan werde durch vom Priester, oder freiwillig auferlegte Strafen, oder auch andere Werke der Frömmigkeit. Die römische Kirche sucht zwar diese Nebenordnung eigner Satisfaktionsakte neben die einige satisfactio Christi durch die Unterscheidung der satisfactio pro culpa und pro poena zu rechtfertigen (sess. XIV. c. 8); und ferner noch dadurch, daß sie es für eine Forderung der göttlichen Gerechtigkeit erklärt, daß diejenigen, welche vor der Taufe unwissend gesündigt haben, von Gott anders zu Gnaden angenommen wurden, als die, welche einmal von der Sünde der Knechtschaft und des Teufels befreit, und nach Empfang der Gabe des h. Geistes sich nicht scheuten, wissentlich den Tempel Gottes zu schänden, und den heiligen Geist zu betrüben. Aber zweifellos erscheint Christi Heilswerk darnach als nicht genugsam, und sein Opfer als ohne universelle satisfaktorische Bedeutung. Auch wird diese Schmälerung des Verdienstes Christi nicht dadurch ausgeglichen, daß gesagt wird, die von den Sündern selber durch solche satisfaktorische Leistungen vollbrachte Genugthuung sei nicht die ihrige, indem sie nur durch Christum vollbracht sei, und daß wir durch solches Ertragen von genugthuenden Strafen Christo immer ähnlicher würden. Allein gerade diese Betrachtungsweisen zeigen nur um so deutlicher, daß die Lehre von Christi Genugthuung und Opfer in der römischen Auffassung weder einheitlich noch richtig orientiert ist. Dies wird dadurch vollends klar, daß die römische Kirche Christo gleich wie allen Heiligen ein meritum superabundans beilegt, indem sie lehrt: pretium, quod Christus pro nobis persolvit debitis nostris non par solum et aequale fecit, verum ex longe superavit. Übertreibend läßt sie einen Tropfen des Blutes Christi um seiner Gottheit willen genugsame Kraft zur Versöhnung besitzen, im Widerspruch mit ihrer Forderung

noch anderer Satisfaktionen. Auch läßt sie daraus noch den thesaurus operum hervorgehen, über den die Kirche zu Gunsten ihrer Glieder verfügte.

---

5. Kapitel.

Die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders.

§ 34. Lutherische Lehre von der Rechtfertigung.

Wiewohl dieses Lehrstück für die Reformation der Kirche im 16. Jahrhundert der articulus stantis et cadentis ecclesiae, der erste und Hauptartikel war (Art. Smalc. II, 1. M. S. 300; F. C. III, 6. M. S. 611), so tritt es dennoch in der Augustana durch keine sorgfältigere Behandlung besonders hervor, wenn auch sein innerer Zusammenhang mit den andern überall bemerklich gemacht wird.[1]) Zur rechten Klarstellung desselben wird es dienlich sein, nach dem Vorgang der Apologie auf folgende drei Fragen: 1. Was ist Rechtfertigung und Vergebung der Sünden? 2. Was ist rechtfertigender Glaube? und 3. Was ist Rechtfertigung durch den Glauben? Antwort zu suchen.

1. Beim Vorhandensein des für alle Sünder und Sünden genugthuenden Verdienstes Christi kommt es noch auf den göttlichen Akt an, durch welchen Gott uns an Christi Opfer und Genugthuung teil giebt, und uns von der Sündenschuld befreit. Als diesen Akt bezeichnen die lutherischen Bekenntnisse die Rechtfertigung[2]) (justificatio A. C. A. art. IV, Überschrift), indem

---

[1]) Gegen J. A. Dorner, Geschichte der protest. Theologie S. 273. In der Augustana ist er Art. IV. summarisch behandelt. Außerdem aber sind zu seiner Erfassung noch bezügliche Sätze aus Art. V. und VI. und besonders der erste Abschnitt des Art. XX. heranzuziehen, in welchem das Wesen des Glaubens und dessen Verhältnis zu den guten Werken erörtert wird. Dieser Artikel der C. A. ist nur ein Komplement der Art. IV. und VI.

[2]) Das deutsche Wort „Rechtfertigung" hat im gewöhnlichen Sprachgebrauch den Sinn von Entschuldigung bei gemachten Vorwürfen, weshalb auch die deutsche Augustana das Wort als mißverständlich meidet und in der

sie lehren, daß „wir Vergebung der Sünden bekommen, und für Gott gerecht werden aus Gnaden um Christus willen, durch den Glauben, so wir gläuben, daß Christus für uns gelitten hat, und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben und ewiges Leben geschenkt wird.“ Darnach ist die Rechtfertigung die Zurechnung

---

ed. princeps sogar stets für justificari gerecht geschätzt werden setzte; sie bedient sich lieber Wendungen wie: es wird uns Gerechtigkeit geschenkt, wir bekommen Vergebung der Sünden. In der theologischen Sprache hat es sich in dem Sinne von Gerechtsprechung aber festgesetzt.

Die Reformatoren gebrauchen das Wort justificatio im engen Anschluß an Augustin, ohne zu beachten, daß dieser den Akt der Gerechtsprechung aufs engste mit der im Menschen erst infolge desselben vorgehenden Veränderung zusammen denkt, und seiner schriftmäßigen Erkenntnis von Sünde und Gnade dadurch Abbruch gethan hat. Wie deshalb einerseits die römische Kirche sich mit einigem Schein auf Augustin für ihre ganz andersartige Justifikationsvorstellung berufen kann, so hat andrerseits diese Anlehnung an Augustin seitens Melanchthons es mit sich gebracht, daß in der Apologie justificatio auch derart gebraucht ist, daß darin deren Folge die renovatio oder regeneratio mitumfaßt ist. So lesen wir A. C. A. art. IV. (II.) § 72 (M. S. 100): Et quia justificari significat ex injustis justos effici seu regenerari, significat et justos pronuntiari seu reputari, oder de dilectione et imple legistione (III.) § 40 (M. S. 113): Quamquam . . . constet, justificationem non solum initium renovationis significari seu reconciliationem, qua etiam postea accepti sumus, oder (III.) § 117 (S. 108): et quod sola fide justificemur, hoc est, ex injustis justi efficiamur seu regeneremur. Auch die Apologie hält sonst beides auseinander; so wenn sie IV. § 65 (M. S. 98) fragt: Quid potest dici de conversione seu de modo regenerationis und (III.) § 4 (M. S. 109), postquam igitur fide justificati et renati sumus, incipimus Deum timere etc. Bei Luther steht der Unterschied von vorneherein klarer und fester da. Er sagt in der Schrift über die Freiheit des Christenmenschen (Opp. lat. E. A. XXV. S. 228): animus per fidem justificatur, sanctificatur, verificatur, purificatur. — Um die durch jene unklare Anlehnungen an Augustins Sprachgebrauch entstandene Unklarheit zu beseitigen, bemerkt die F. C. s. d. III. § 18 (M. S. 613): Derweil aber zu Zeiten das Wort regeneratio Wiedergeburt für das Wort justificatio Rechtfertigung gebraucht: ist vonnöten, daß solch Wort eigentlich erklärt, damit die Verneuerung, so der Rechtfertigung des Glaubens nachfolgt, nicht mit der Rechtfertigung des Glaubens vermenget, sondern eigentlich von einander unterschieden werden.“ Die Ausführungen der A. C. A. über die Rechtfertigung, über die Liebe und Erfüllung des Gesetzes, deren Erörterung (III.) mit Rücksicht auf die Einwürfe der Konfutatoren gegen Art. IV. und VI. in der Apologie abweichend vom Gange der Augustana eingeschaltet ist, gehören zu dem Vortrefflichsten, was über diese Punkte geschrieben ist, und ihr Wert wird durch jenen schwankenden Sprachgebrauch nicht beeinträchtigt.

des Glaubens für Gerechtigkeit vor Gott (wie es auch im Lat. heißt: Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso). Und noch unumwundener wird dieser imputative Charakter der justificatio in der Apologie hervorgehoben durch die Worte: Justificare hoc loco forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quae aliena justitia communicatus nobis per fidem. Itaque quum hoc loco justitia nostra sit imputatio alienae justitiae, aliter hic de justitia loquendum est, quam quum in philosophia aut in foro quaerimus justitiam proprii operis, quae certe est in voluntate (art. de dilect. etc. § 184 s. M. S. 139).[1]) In Übereinstimmung damit stellt die F. C. es als zwischen den Theologen Augsburgischer Konfession feststehend hin, daß alle unsere Gerechtigkeit außerhalb unser und aller Menschen Verdienst, Werke, Tugend und Würdigkeit zu suchen, und allein dem Herrn Christo zustehet (s. d. III. § 55. M. S. 622). Darnach ist die Rechtfertigung seitens Gottes ein actus forensis und judicialis, nicht aber ein actus physicus (Osiander), als wenn Gott dadurch in uns etwas vollbrächte. Auf Gottes Seite tritt mit ihr eine neue Sinnes- und Willensrichtung betreffs unsrer zu Tage, während durch sie auf der Menschen Seite bloß ein anderes Verhältnis zu ihm infolge der veränderten Anschauung über diese, nicht aber ein neuer sittlicher Zustand durch die Rechtfertigung herbeigeführt wird.

In den lutherischen Bekenntnisschriften wird noch auf zwei auf Seiten Gottes der Zurechnung der Gerechtigkeit notwendig zur Seite gehende Momente nachdrücklich hingewiesen, nämlich in negativer Hinsicht auf das Erlassen der Sündenschuld (reconciliatio),[2]) und in positiver die Aufnahme in den Gnadenstand (approbatio totius personae).[3]) Ersteres Moment, die Aufhebung

---

[1]) Vgl. art. XXI. § 19 (M. S. 226): Ita Christi merita nobis donantur, ut justi reputamur, fiducia meritorum Christi, quum in eum credimus, tanquam propria merita haberemus.

[2]) Siehe A. C. A. (III.) de dilect. et implet. leg. § 37 (M. S. 115): Patet igitur, quum justificatio sit reconciliatio propter Christum quod fide justificemur, quia certissimum est sola fide remissionem peccatorum.

[3]) Vgl. A. C. A. IV. § 71 (M. S. 100): quod proprie ac vera ipsa fide propter Christum justi reputemur seu accepti Deo simus und de dilect. et implet. legis (III.) § 101 (M. S. 124): justificatio non est certi operis approbatio sed totius personae und F. C. s. d. III. § 4

des Schuldbewußtseins, ist gemäß dem Hervorgehen der ganzen Reformation aus ernster Gewissensnot der lutherischen Kirche vor allem wichtig. (Art. Smalc. II. 1. M. S. 300; A. C. A. IV. § 75. 76. M. S. 100: Consequi remissionem peccatorum est justificari juxta illud Ps. 32, 1.) Auch wird betont, daß das Schuldbewußtsein (reatus) nicht bloß erleichtert, sondern völlig aufgehoben werde. A. C. A. IV. § 36. (M. S. 93.) Daran schließt sich die Gewißheit, durch Jesum Christum selig zu werden von selber an, gemäß dem Satze des Cat. min. VI. 6. (M. S. 365): Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.

Wie schon die C. A. im art. IV vorab bemerkt, liegt die causa efficax die Rechtfertigung nicht in unserm „Verdienst, Werk und Genugthun", sondern es kann von ihr nur die Rede sein „aus Gnaden um Christus willen," qui, wie im lat. Texte aus art. III wiederholt wird, sua morte pro nostris peccatis satisfecit. „Die Gerechtigkeit, welche für Gott dem Glauben zugerechnet wird, ist der Gehorsam, Leiden und Auferstehung Christi, da er für uns dem Gesetz gnug gethan, und unsere Sünden bezahlet hat." F. C. s. d. III. § 15. (M. S. 612.) Die Rechtfertigung ist also nach lutherischer Anschauung vor allem eine Rechtfertigung aus Gnaden.[1])

Das Verdienst Christi würde aber nicht groß genug erscheinen, um causa efficax oder movens der Rechtfertigung zu sein, wenn Christus allein seiner menschlichen Natur nach unsere Gerechtigkeit sein sollte (Stankarus), weshalb in der F. C. darauf Gewicht gelegt wird, daß Christus unsere Gerechtigkeit sei, weder allein nach der göttlichen, noch nach der menschlichen Natur, sondern nach beiden Naturen (III. § 4. M. S. 611, vgl. oben § 31). Das erstere lehnt die F. C. um so mehr ab, als der Vertreter dieser Anschauung, A. Osiander, damit zugleich die Ansicht verband, daß es sich nicht um Zurechnung des Verdienstes Christi bei der Rechtfertigung handele, sondern um Einwohnung seiner wesentlichen

---

(M. S. 611): Itaque asseruerunt fidei justitiam esse remissionem peccatorum, reconciliationem cum Deo et adoptionem in filio Dei propter solam Christi obedientiam.

[1]) Vgl. A. C. A. (III.) § 101: Nec est justificatio somnianda omisso propitiatore Christo, was in unserer Zeit, in der man einseitig stets nur von der Rechtfertigung durch den Glauben redet, sehr zu betonen ist.

Gerechtigkeit oder Gottheit,[1]) also die Rechtfertigung zu einem physischen Akte machte, und den Sünder wieder anstatt auf das ihm fremde Verdienst Christi auf den Christus in ihm als Grund der Rechtfertigung zu schauen zwang. Diese Einseitigkeit nötigte an der Rechtfertigung um so mehr auch die Seite zu betonen, nach welcher sie approbatio in gratiam oder adoptio in filios Dei war.[2])

2. Der göttliche Akt der Gerechtsprechung kann aber von Gott nur vollzogen werden, wenn im Sünder Glauben vorhanden ist.[3]) Nun ist aber hier nicht von einem Wissen um Historien, sonderm vom Zuversicht haben zu Gott, seine Zusage zu empfahen, (C. A. art. XX. § 26. M. S. 46), die Rede, welches darum auch trösten, und erschreckte Gewissen aufrichten kann (fiducia, quae consolatur et erigit perterrefactas mentes, ebda. vgl. auch art. XII. § 5. M. S. 41). Eben darum wird hier aber auch nicht vom in genere credere, Deum esse, poenas propositas esse impiis sondern von der fides specialis (oder proprie dicta), qua unusquisque credit, sibi remitti peccata (A. C. A. XII.

---

[1]) Osiander, disput. de just. th. 73: Glacie frigidiose docent, nos tantum propter remissionem peccatorum reputari justos et non etiam propter justitiam Christi per fidem in nobis habitantis.

[2]) Gut ist die ganze Lehre in den Worten der F. C. s. d. III. § 9 (M. S. 612) zusammengefaßt: „Von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott glauben, lehren und bekennen wir einhellig . . ., daß ein armer sündiger Mensch für Gott gerechtfertigt, das ist absolviert, los und ledig gesprochen werde von allen seinen Sünden und von dem Urteil der wohl verdienten Verdammnis, auch angenommen werde zur Kindschaft und Erbschaft des ewigen Lebens, ohne einig unser Verdienst und Würdigkeit, noch ohne alle vorgehende, gegenwärtige oder auch folgende Werk aus lauter Gnaden, allein um des einigen Verdienstes, des ganzen Gehorsams, bittern Leidens, Sterbens und Auferstehens unseres Herrn Christi willen, des Gehorsam uns zur Gerechtigkeit zugerechnet wird."

[3]) Auf den Art. IV. von der Bekehrung folgt in der C. A. sofort Art. V. über das Predigtamt, der genauer von den Mitteln handelt, durch welche der heilige Geist den Glauben in denen wirket, die das Evangelium von Christo als unserer Gerechtigkeit hören. Er behandelt also die causa instrumentalis der Rechtfertigung, durch welche sie bekannt gemacht und den einzelnen zugesprochen wird. Das gehört nun aber zum göttlichen Rechtfertigungsakte selber nicht hinzu, und ist daher hier nicht zu erörtern, zeigt indes aufs deutlichste, daß es sich für die lutherische Kirche bei der Rechtfertigung um eine Sache der praktischen Frömmigkeit und nicht um eine Theorie oder einen spekulativen Lehrsatz handelt, wie die Römischen behaupten.

§ 59. M. S. 176) gesprochen, die jedoch ebensowenig ausschließt, daß die Gläubigen in Anfechtung geraten und vermeinen, sie empfänden keine Kraft des innewohnenden Gottes (F. C. s. d. XI. 74. M. S. 720), wie daß, wer in Gottes Gnade steht, wieder aus derselben falle und verloren gehe (ibid. § 83. M. S. 722). Eine weitere, notwendige Folge ist, daß solcher Glaube allein, weil er ein objectum salvificans hat, zu einer fides salvificans wird, also an sich nur das ληπτικόν ist, welches dem Worte (und den andern Gnadenmitteln) als dem δοτικόν zur Seite gehen muß. (A. C. A. IV. § 56. M. S. 96;[1]) F. C. s. d. III. § 31. M. S. 616.) Christo wird seine Ehre entzogen, sobald man den Unterschied des propter Christum und des per fidem in der Lehre von der Rechtfertigung verwischt, und den Glauben etwas anders sein läßt als die causa conditionalis.

Darum setzen die lutherischen Bekenntnisse auch die Art des Glaubens noch genauer auseinander. Die fiducia, welche das Wesen desselben ausmacht, ist nämlich, wie Art. XII der C. A. zeigt, die andere Seite der wahren Reue (contritio), indem aus beiden zusammen die conversio, poenitentia, Buße oder Bekehrung, sich zusammensetzt. Dort wird nämlich gesagt: „Und ist wahre rechte Buße eigentlich Reu und Leid oder Schrecken haben über die Sünde, und doch daneben glauben an das Evangelium und Absolution, daß die Sünde vergeben und durch Christum Gnad erworben sei." Die Reue besteht darin, daß der Sünder sein Leben ins Licht des Gesetzes stelle, und über sein widergöttliches Leben derart Schmerz empfindet, daß . . . „er spricht: es sei alles und eitel Sünde mit uns" (Art. Smalc. III. III. § 36. M. S. 318). Solche Reue ist so wenig als der Zorn Gottes gegen den Sünder ein sinnliches Übel. Wo das Gesetz solchen Schmerz wirket, tritt zugleich durch das daneben verkündigte Evangelium die Freude des Glaubens an die dargebotene Gnade und Gerechtigkeit in Christo ein. Es ist selbstverständlich, daß ein derart im Sünder gewirkter Glaube keine bloße Kenntnisnahme (notitia) von der Heilsgeschichte sein kann, sondern ein Zustimmen zur göttlichen Zusage, ein velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et

---

[1]) Vgl. A. C. A. § 55 (M. S. 96): Nam fides non ideo justificat aut salvat, quia ipsa sit opus per se dignum, sed tantum, quia accipit misericordiam promissam.

justificationis (A. C. A. IV. § 48. M. S. 95) und Vertrauen auf den Erfolg der Heilsgeschichte (effectum historiae . . . quod videlicet per Christum habeamus gratiam, justitiam et remissionem peccatorum. art. XX. § 23. M. S. 45 f.) Gerade dieses völlig rezeptive und nur hinnehmende Verhalten im Glauben macht Gott die völlige Veränderung seiner Stellung zum Menschen, und desselben zu ihm möglich. Dabei ist aber zu bemerken, daß, wie Luther stets hervorhob, der objektive Bestand der Rechtfertigung von dem Gefühl und dem Genuß derselben unabhängig, und zu unterscheiden ist. Ohne wie die spätere Dogmatik zwischen der justificatio selber und der certitudo justificationis zu unterscheiden, sagt die F. C. vom Glauben mit Luthers Worten, er sei „eine lebendige erwogene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal darüber stürbe.“ (s. d. IV. 12. M. S. 626.)

3. Der dritte, von der lutherischen Kirche mit dem höchsten Nachdruck betonte Punkt dieses Lehrstückes ist der, daß die Rechtfertigung allein durch den Glauben, und, was damit nexu indivulso gegeben ist, allein aus Gnaden (sola fide und ex mera gratia) erfolgt. Es ist dies der in allen Bekenntnissen immer wieder hervorgehobene Punkt. C. A. art. IV. 1 (gratis justificantur — per fidem) VI. 2 (justificatio fide apprehenditur) XX. § 11—13; A. C. A. art. IV. § 73—119; F. C. epit. III. § 4. s. d. III. § 36.[1])

Wo die Rechtfertigung anders gefaßt und nicht allein als aus Gnaden durch den Glauben erfolgend angesehen wird, da bleibt nach lutherischer Anschauung der Gewissensfrieden auf Wahn und Sandgrund begründet (A. C. A. IV. de justificatione § 118. 119. M. S. 108), weshalb eben von dieser Lehre nicht gelassen werden kann (Art. Smalc. II. I. 5. M. S. 300). Nun ist aber auch kein Grund, weder das, was vor dem Glauben her, noch das, was ihm nachfolgt, als zur Rechtfertigung nötig und gehörig miteinzumengen. (F. C. s. d. III. § 24. S. 615.) Denn wenn auch die poenitentia zugleich mit dem Glauben durch den heiligen Geist im Menschenherzen gewirkt wird, so sind doch beide nicht eins, und wird die Gerechtigkeit Christi, welche das Evangelium

[1]) Siehe M. S. 617: Et hoc ipsum vult divus Paulus, quando in hoc articulo particulas exclusivas, quibus ex articulo justitiae fidei opera excluduntur, ut sunt hae: absque operibus, sine lege, sine merito, non nisi ex gratia, gratis, non ex operibus . . . urget.

uns anbeut, und die uns von Gott in Gnaden angerechnet wird, nicht von der Reue, sondern vom Glauben allein ergriffen. Dazu sind beide, Reue und Glauben, nichts Verdienstliches, kein Werk des Menschen. Beide wirkt der heilige Geist im Menschen, und dieser verhält sich dabei pure passive (F. C. s. d. II. 89. M. S. 609). Der Glaube ist allerdings ein Willensakt, aber ein vom heiligen Geist hervorgerufener (C. A. art. V. spiritus sanctus, qui fidem efficit), selbst nur eine Gabe Gottes, und also nichts, was an sich als ein menschliches Verdienst oder Werk in Betracht kommen könnte.[1]) Darum sind das sola fide und ex mera gratia oder sola gratia, per solum Christum notwendige Korrelatbestimmungen.

Sola fide muß es aber auch heißen, weil beim Menschen, um gerechtfertigt zu werden, zum Glauben nichts hinzuzukommen braucht, weder Reue noch Liebe, noch eine andere Tugend. Der Glaube allein ist das Mittel und Werkzeug, damit und dadurch Gottes uns im Evangelium angebotene Gnade von uns empfangen und angeboten werden kann, und kommt ausschließlich als fides apprehendens promissionem gratiae in Betracht. Nur in der darin liegenden, beständigen, durch Gott gewirkten Gemütsrichtung, welche zwar als solche nicht beständig uns subjektiv bewußt bleibt, liegt der Grund, daß die applicatio justitiae Christi uns dauernd bleibt, wenn auch die in ihr begründete consolatio öfters verdunkelt wird. Weil es aber nicht auf die momentane Stärke, Lebendigkeit und Wachsen des Glaubens ankommt, sondern auch der schwache Glaube die Gnade ergreift, so ist die Rechtfertigung von Anfang an vollkommen, und braucht zum Glauben nichts hinzuzukommen. Bei der notwendigen ethischen Natur des Glaubens ist solches auch nach dieser Seite hin nicht nötig; der lebendige Glaube kann nämlich niemals allein bleiben, er muß Liebe und Hoffnung immer bei sich haben (F. C. s. d. III. 38. M. S. 618), indem derselbe heilige Geist, welcher den Glauben im Menschen wirkt, diesen auch heiligt und erneuert, woraus dann die guten Werke als Früchte hervorgehen (ibid. § 41. M. S. 619). Bei diesem innigen Zu-

---

[1]) S. D. III. § 6. M. S. 528: Wir lehren, glauben und bekennen, daß der Glaube — sei . . . eine solche Gabe Gottes, dadurch wir Christum, unsern Erlöser, im Wort des Evangeliums recht erkennen und auf ihn vertrauen.

sammenhange braucht man beim Artikel von der Rechtfertigung in keiner Weise auf eine Vervollständigung des Glaubens bedacht zu sein.

§ 35. Die reformierte Lehre von der Rechtfertigung.

Wie schon Zwingli den 7. Marburger Artikel[1]) völlig annahm, so scheint auch bei Darlegungen der reformierten Lehre, wie sie Helv. post. art. 16 und Heidelb. Katechismus Fr. 60. 61[2]) zu finden sind, von einer Verschiedenheit nichts zu spüren zu sein. Bei genauerer Betrachtung des Verhältnisses aber, in dem nach reformierter Lehre der Glaube zu dem Gottesakt der Rechtfertigung steht, tritt eine für diese bezeichnende Eigentümlichkeit der Fassung dieses Lehrstücks zu Tage.

Wir ersehen nämlich aus der Conf. Belg. art. XXIII. (N. p. 374), daß dem Glauben die Aufgabe zugewiesen wird, sich Christum als ihm eigentümlich zuzusprechen (vindicare). Damit ist der Glaube aber nicht sowohl als volle vertrauende Hingabe an den Herrn (ὄργανον ληπτικόν) denn vielmehr, als der Akt ins Auge gefaßt, durch den die certitudo salutis dem Gerechtfertigten zum vollen Bewußtsein kommt. Demgemäß wird der Glaube auch in der Helv. post. art. 16 (N. p. 496) nicht bloß als firmissima fiducia sondern auch als evidens et ac constans animi assensus, denique certissima comprehensio veritatis dei geschildert (vgl. Cat. Genev. I. Niem. p. 137). Durch solche Inbetrachtnahme des Glaubens nach seiner phänomenellen Seite als Bewußtseinsakt, für die Calvin (inst. chr. fid. III. 2. 14) nur mit einigem Schein auf Kol. 2, 2 und 1. Joh. 3, 2 verweist, verriet sich eine

---

[1]) Marb. Art. 7 (Kolde, Augsb. Konf. S. 120): Zum Siebenden, daß solcher Glaube sei unsere Gerechtigkeit für Gott, als um welches willen uns got gerecht, fromm und heilig rechnet und helt, on all werk und verdienst und dadurch von sünden, tod und helle hilft, zu gnaden nimmt und sellig macht, umb seines sons willen. In welchem wir also glauben und dadurch seines sons gerechtigkeit, lebens und aller güter genießen und teilhaftig werden; darum alle Klosterleben und Gelübde als zur Gerechtigkeit nutzlos ganz verdammt seien.

[2]) Heidelb. Katech. Fr. 61: Warum sagst du, daß du allein durch den Glauben gerecht seiest? — Nicht daß ich von wegen der Würdigkeit meines Glaubens Gott gefalle, sondern darum, daß allein die Genugthuung, Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi meine Gerechtigkeit vor Gott ist (1. Kor. 1, 30; 2, 2) und ich dieselbe nicht anders denn allein durch den Glauben annehmen und mir zueignen kann. (1. Joh. 5, 10.)

ganz andere Projektion der Auffassung des Rechtfertigungsaktes und des Verhältnisses seiner göttlich-objektiven zu seiner menschlich-subjektiven Seite, als sie in dem lutherischen Bekenntnis vorliegt. Der Glaube wird bei den Reformierten als der Bezeugungsvorgang dafür aufgefaßt, daß die Gläubigen Gottes Kinder sind. In der Conf. Belg. (N. p. 374)[1]) heißt es: Fides est instrumentum, quo illi in communionem omnium bonorum ipsius copulamur atque in eadem retinemur. In ihm werden die Gläubigen sich ihrer durch Gottes Gnadenmacht erfolgten insitio in Christum bewußt, und völlig dessen inne, was Gott bereits (bei der Erwählung von Ewigkeit her) an ihnen gethan hat. Im Consens. Tigurinus heißt es unzweideutig c. 3 (N. p. 192): Nempe ut simus filii dei quod fit, dum fide inserti in corpus Christi, idque Spiritus sancti virtute, primum justi censemur gratuita justitiae imputatione; deinde regeneramur in novam vitam, qua reformati in imaginem Patris caelestis veteri homini renuntiemus.[2]) Bei dieser Betrachtungsweise nimmt der Glaube nur deshalb die Stelle der causa apprehendens der Rechtfertigung ein, weil er das Innewerden (die cognitio) der infolge der Erwählung eingetretenen Einpflanzung der Gläubigen in Christo ist, infolge deren der Gläubige vor Gott gerecht dasteht kraft seines Einsgewordenseins mit dem Gerechten. Was bei dieser Auffassung justificatio genannt wird, ist allein deren passive Seite, die intimatio des göttlichen Rechtfertigungsaktes (justificationis activae, vel in mente dei conceptae ab aeterno), qua persuademur, nos a deo justificatos esse. Unverkennbar büßt die Rechtfertigung, wenn sie so gedacht wird, ihren Charakter als actus forensis seu judicialis ein, wie energisch auch daneben Osianders Rechtfertigungslehre mit guten Gründen abgewiesen werden kann. Denn sie beruht dieser Darstellung zufolge objektiv in der durch die Erwählung vermittelten Einpflanzung des Sünders in Christo und dessen Einwohnung in ihm als seinem Gliede. Nur vom Sünder wird sie

---

[1]) Conf. Belg. art. 22 (N. p. 374): Credimus Spiritum Sanctum . . . in cordibus nostris veram fidem accendere, quae Jesum Christum cum omnibus suis meritis amplectitur eumque sibi primum vindicat.

[2]) Vgl. Calvini inst. chr. fid. III. 2, 7: Nunc justa fidei definitio nobis constabit, si dicamus, esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuitae in Christo promissionis veritate fundata, per Spiritum Sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur. Vgl. auch III. 11, 10.

als imputatio justitiae Christi empfunden. In den Bekenntnissen tritt dies freilich nicht deutlich und nur selten zu Tage, am ehesten noch da, wo das Verhältnis der Rechtfertigung zur Erwählung besprochen wird. So lesen wir selbst in der Conf. Anglic. art. 17 (N. p. 605): Unde qui tam praeclaro Dei beneficio sunt donati illi spiritu ejus, opportuno tempore operante, secundum propositum ejus vocantur vocationi per gratiam parent, justificantur gratis, adoptantur in filios dei. Deutlicher heißt es in den Can. Dortrac. art. 7. (N. p. 694): Atque ita eos ipsi solvandos dare et ad ejus communionem per verbum et Spiritum suum efficaciter vocare ac trahere seu vera et ipsum fidem donare, justificare, sanctificare et potenter in Filii seu communionem custoditos tandem glorificare decrevit. Weil die Rechtfertigung erst die Folge des Ingemeinschaftsetzens mit Gott ist, so lehren diese Artikel dann auch, daß die einmal Gerechtfertigten die Rechtfertigung nicht verlieren können. Es wird näm-
V. art. 6. (N. p. 716) gesagt: Deus enim . . . nec eousque eos prolabi sinit, ut gratia adoptionis justificationis excidant. Vgl. Conf. Westm. XVIII. 4. Da tritt die Kluft, welche trotz aller Gleichheit im Halten an dem, was die Schrift von der Rechtfertigung sagt, zwischen der reformierten und der lutherischen Auffassung am handgreiflichsten zu Tage. Denn gerade das hat die deutsche Reformation von Anfang an am bestimmtesten verworfen. Die C. A. schließt nämlich art. 12 mit den Worten: Damnant Anabaptistas et alios, qui negant, semel justificatos posse amittere spiritum sanctum etc.

§ 36. Die Lehre von der Rechtfertigung bei den kleineren protestantischen Kirchenparteien.

An allen kleineren protestantischen Sekten ist zu erkennen, welche Bedeutung es hat in der Lehre von der Rechtfertigung an dem ex mera gratia und sola fide festzuhalten, da man sonst in jedem Falle den Trost dieses Lehrstücks verscherzt. Bei dem ihnen gemeinsamen Mangel an einem tieferen Sündenbewußtsein, stoßen sie sich sämtlich an der scharfen Auseinanderhaltung von Rechtfertigung und Heiligung in der Lehre der deutschen Reformatoren.[1])

[1]) Mit vollem Bedacht ist oben nur von den deutschen Reformatoren gesprochen. Denn, wiewohl wir in dem Punkte eine sehr weitgehende Übereinstimmung bei den Schweizer Reformatoren anerkennen, so kann doch nicht

Die Folge davon ist, daß sie sämtlich in irgend einer Weise in den von der Reformation überwundenen Irrtum zurücksinken.[1])

1. Bei den Sozinianern lesen wir zwar: Justificatio est, cum nos Deus pro justos habet, quod ea ratione facit, cum nobis et peccati remittit et nos vita aeterna donat (Cat. Rac. qu. 453). Das klingt indes nur so lange gut, als man nicht beachtet, daß die causa efficax der von Gott zu vollziehenden Rechtfertigung nicht angegeben, Christi Verdienst und Genugthuung, wie es von ihnen nicht anerkannt (vgl. § 32, 3), ist auch hier unerwähnt gelassen wird. Das Motiv der Rechtfertigung wird allein in der gratuita voluntas dei gesucht. Dieser gütige Wille Gottes ist nach ihnen durch Christus nur vollständiger offenbart. Auf die dadurch nahegelegte Frage: Ergo tu obedientiam sub fide comprehendis? qu. 419 läßt der Cat. Rac. sic est, antworten. Und qu. 418 wird die fides, quam necessario consequitur salus, — darein gesetzt, ut deo obtemperemus non iis solum, quae in lege per Mosen lata praecepit et per Christum abrogata non sunt, verum etiam in iis omnibus,

---

verkannt werden, daß die dargelegte bezeichnende Eigentümlichkeit der reformierten Darstellung die Trennung von Rechtfertigung und Heiligung nicht so deutlich in sich schließt. Das beweist auch die Anordnung der Kapitel in Calvin's inst. christ. relig. Im Buch III. will er den modus percipiendae Christi gratiae zeichnen. Nachdem er Kap. I. ausgeführt hat, daß uns quae de Christo dicta sunt, nur durch eine arcana operatione spiritus zu Nutze komme, und in Kap. II. von ihm das Wesen und die Eigentümlichkeit des Glaubens behandelt ist, geht er Kap. III. sofort zu der durch den Glauben herbeigeführten Wiedergeburt und Bekehrung über, giebt auch Kap. IV—X. einen kurzen Abriß der christlichen Ethik, um dann erst Kap. XI bis XVIII. zur Darlegung der Rechtfertigungslehre zu schreiten. Will Calvin nun auch dadurch in keiner Weise die zeitliche Folge andeuten, so ist doch klar, daß ihm die ethische und umgestaltende Kraft des Glaubens viel mehr ins Gewicht fällt, als seine Bedeutung als Bedingung für die Rechtfertigung. Ihm ist diese nur ein Annex des durch die Erwählung gesicherten Kindesstandes der Gläubigen, nicht der centrale Mittelpunkt der Stellung derselben zu Gott, und deshalb ist ihm die Erweisung des Glaubens und des Kindesstandes in der Heiligung so hervorhebenswert.

[1]) Diese Verwandtschaft der Rechtfertigungslehre der Sekten mit der Ausbildung der mittelaltrigen Verkennung derselben in der römischen Kirche hebt Möhler in seiner Symbolik mit Wohlgefallen hervor und sieht darin einen Beweis von deren innerer Wahrheit.

quae Christus legi addidit.[1]) Diese Antwort ist folgerichtig, da Christus nach den Sozinianern im Grunde allein Prophet und König war, zeigt aber, daß die Rechtfertigung per fidem in Christum im sozinianischen System zu einer Selbstrechtfertigung vor Gott wird.[2])

2. In ganz anderer Richtung geraten alle enthusiastischen Kirchenparteien auf einen Abweg, wie er auch bei Osiander unter den Lutherischen sich zeigte. Sie fassen allzumal einseitig ins Auge, daß in der Entwickelung des christlichen Innenlebens Sündenvergebung und Rechtfertigung einer-, und Wiedergeburt und Heiligung andererseits auf einer Linie liegen, übersehen und verkennen aber, daß die treibende Kraft dieses Innenlebens außerhalb der Gläubigen in Christo allein ruht und ruhen muß, damit deren Grund, Kraft und Dauer nicht ungewiß werde. In gelindem Maße tritt diese Abweichung bei den Mennoniten zu Tage. Sie finden die uns geschenkte Gerechtigkeit nämlich richtig in der remissio peccatorum, bezeichnen sie aber als solche, quae per Jesum cooperante spiritu sancto abundanter in nos effunditur vel infunditur, adeo ut ex malis carnalibus, avaris, superbis fiamus boni, spirituales, liberales, humiles atque ita ex injustis revera justi (Ris brev. conf. art. 21. p. 197). Dabei wird nicht nur allgemein erklärt: Atque haec justitia suam regenerationi debet originem sondern auch, daß wir dieselbe per vivam fidem acquirimus (uns aneignen), und wird dieser lebendige Glaube, der per charitatem operatur, auch schon betreffs des gratiam frui und des von Christus erworbenen Heiles vorausgesetzt (art. 20. pag. 196). Die Rechtfertigung wird dabei in solchem Maße als Mitteilung der subjektiven Gerechtigkeit gefaßt, daß vom Leben eines so Gerechtgemachten gesagt wird, daß es dem göttlichen Gesetze so ganz entspreche, daß er deshalb sogar dem gnädig verheißenen Leben sehnsuchtsvoll entgegensehen könne (art. 23).

[1]) Sozzin (de justific. p. 620—627) sagt vom Glauben, daß er obedientiam praeceptorum Christi non quidem ut effectum sensum sed ut suam substantiam et formam continet et complectitur, so daß hujus fidei causa et fundamentum recte faciendi et prava vitandi amor et studium ist.

[2]) Bei den neueren Unitariern tritt der Glaube wie Christi Person bei dieser Frage völlig zurück, und wird das Verhältnis zu Gottes Gerechtigkeit und Gnade allein auf dem Wege der Werkgerechtigkeit und Tugendhaftigkeit geordnet. Channing selection of works p. 203 f.

3. Der Methodismus, der sonst mit der reformierten Kirche, aus der er in gewisser Beziehung hervorgegangen, geht, achtet überhaupt nur auf die subjektive Seite des Vorgangs der Rechtfertigung. Während er im übrigen allein von dem außerhalb des Menschen in Christo liegenden Heile und dessen Ergreifung mit der Hand des Glaubens spricht, rechnet er zwar zu ersterem beides, die Vergebung der Sünden und die Kraft zum neuen Leben, legt aber auf die Erfahrung des Heils und vor allem der Sündenvergebung in dem bewußten Akt der Wiedergeburt einseitig das Hauptgewicht. Erst wo dieser nach seinen beiden Seiten dem Bußgefühl und dem Gefühl des Friedens und der Freude an der erlangten Vergebung für die Menschen eingetreten und von ihm erlebt ist, da ist nach ihm auch die Rechtfertigung eingetreten, so daß er sogar den Akt der Wiederbekehrung (Bekehrung) noch als Rechtfertigung bezeichnet. Ist dieselbe nun zwar auch allein durch den Glauben erlangbar, so wird letzterer doch selber so einseitig als Gefühlsakt aufgefaßt, daß die Rechtfertigung dadurch völlig von einem menschlichen Erlebnis und nicht von der göttlichen imputatio allein abhängig gemacht, und in ihrer Objektivität beeinträchtigt wird. Auch wird infolge der Zerlegung des von Gott dem Menschen bestimmten Heiles in zwei Momente die certitudo salutis nicht allein von der Erfahrung der wiedergebärenden und rechtfertigenden Gnade, sondern auch von der der heiligenden Gnade abhängig gemacht (vgl. § 44. 2. Anh.).

4. Die Quäker gehen infolge ihrer Lehre vom lumen internum in der falschen Identifizierung von Rechtfertigung und Heiligung am weitesten. Nach ihrer Lehre ist weder Gott noch Christus, dessen Gerechtigkeit uns keineswegs durch einen imputativen Akt zugeeignet wird, bei der Rechtfertigung thätig. Das innere Licht bewirkt bei jedem Individuum am Tage seiner Heimsuchung, daß er realiter justus efficitur (Barkl. Apolog. thes. 7 bes. cap. VIII). Die Rechtfertigung ist eben ein partus internus per quem . . . videlicet Christum Jesum intus formatum opera sua in nobis producentem, ut sanctificamur ita et justificamur in conspectu dei, eine realis interna animae renovatio. Allein ihre vorsorgende Ursache (causa procurans) liegt in der obedientia et passio Christi. Weil nun aus der inneren Geburt die guten Werke mit Notwendigkeit hervorgehen, so müssen sie als causa

sine qua non zur Rechtfertigung gehören (thes. 7. cap. III), und wenn auch nicht als propter quod, so doch als das in quo und sine quo non possumus justificari (vgl. Barklai a. a. O. c. IX). Nur werden als solche nicht äußere Leistungen angesehen.

§ 37. Die Rechtfertigungslehre der römischen und griechischen Kirche.

Würden in diesem Teile der Symbolik die einzelnen christlichen Glaubenslehren nicht nach der Ordnung der Augustana und komparativ behandelt, so müßte in der Darstellung des römischen Lehrbegriffs hinter der Lehre von der Person, dem Werke und dem Verdienste Christi notwendig die Lehre von der Kirche und von den Sakramenten als von den Christi Verdienst vermittelnden Potenzen zunächst folgen. Die Lehre von der Rechtfertigung nimmt im römischen Lehrganzen eine viel untergeordnetere Stelle ein. Man vergleiche zum Erweise dessen nur den Cat. Rom., der im 11. Kap. des I. Teils von der Sündenvergebung handelt, in ihm aber fast ausschließlich die Vollmacht der (Kirche) Priester Sünden zu vergeben, die Absolution, bespricht, was über die Rechtfertigung des Sünders zu sagen ist, aber erst in den Kapiteln des II. Teils über die Taufe und über die Buße, d. i. über die sacramenta gratiam justificantem conferentia beibringt. Dennoch folgen wir hier dem Conc. Trid., welches freilich, wie es in der Einleitung zu der Sess. VI bemerkt, nur im Gegensatz zu der erronea disseminata de justificatione doctrina, eine Lehre von der Rechtfertigung an dieser Stelle und in solcher Ausführlichkeit aufstellt. Weil nun aber an der römischen Lehre über diesen Punkt symptomatisch die wesentlichen Differenzen der ganzen römischen Heilslehre kund werden, so wird dieselbe hier an der Hand des von der A. C. A. dargebotenen Schemas ganz durchgegangen.

Da wird nun zuerst sofort klar, daß die römische Kirche unter Rechtfertigung etwas ganz anderes als die Reformatoren versteht. Denn im Conc. Trid. wird die justificatio als translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae in statum gratiae et adoptionis filiorum dei per secundum Adam Jesum Christum, welche durch die Taufe das Bad der Wiedergeburt, oder bei einem aus der Taufgnade Gefallenen und wieder

zu Bekehrenden durch das Bußsakrament erfolgt (sess. VI. cap. 4. Denz. § 678). Die Rechtfertigung ist dabei als infusio justitiae und nicht als ein actus judicialis, sondern als ein dünner Faden vorgestellt, welcher beliebig oft abgebrochen und aufs neue angeknüpft werden kann.[1]) Diese justificatio, welche natürlich völlig mit der regeneratio zusammenfällt, besteht nach römischer Lehre auch nicht bloß in der remissio peccatorum, sondern auch in der sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, so daß durch sie der Mensch ex injusto fit justus et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae. Dabei aber wird dieselbe auch nicht als eine für immer geltende remissio angesehen, sondern, wie die oben erwähnte Art ihrer steten Wiederholung mittelst der Beteiligung am Bußsakrament erkennen läßt, nur als momentane deletio peccatorum betrachtet.[2]) Wie völlig die justificatio als Gerechtmachung bei der römischen Lehre gedacht ist, erhellt noch deutlicher daraus, daß als unica causa formalis (d. i. als dans actualitatem oder dans esse in aliquo) die justitia dei angesehen wird, qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur, spiritu mentis nostrae, so daß wir non modo reputamur sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes. Bei dem in den letzten Worten angedeuteten Gewicht, welches auf den verschiedenen Grad der Empfänglichkeit gelegt wird, ist es eine notwendige Folge, daß unusquisque nur ein Gerechter wird, suam secundum mensuram, qua Spiritus sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem, was wohl auf das Maß seines meritum hinauskommen wird, zumal doch das die Mitteilung bewirkende Sakrament im übrigen ex opere operato wirkt.[3]) Die durch dieses vermittelte Eingießung von Glauben, Liebe und Hoffnung (wonach auch der Glaube als Folge der justificatio und als Tugend, nicht als causa conditionalis erscheint) schließt nicht ein verändertes Verhalten Gottes zu uns,

---

[1]) Vgl. H. Schmidt, Symbolik. S. 158.

[2]) Vgl. Bellarmin, de justif. lib. II. c. 13: remissionem peccati esse ipsius iniquitatis et maculae in animo residentis per infusionem gratiae et justitiae mundationem.

[3]) Vgl. H. Schmidt a. a. O. S. 159.

sondern einen Emanationsakt in sich, und stellt sich zugleich als Einpflanzung in Christo dar.[1])

2. Bei dieser Auffassung der in der Schrift bezeugten Rechtfertigung der Sünder durch Gott, kann die römische Kirche auch nicht von einer causa apprehendens, sondern bloß von einem modus praeparationis sprechen (sess. VI. cap. 5 u. 6; Denz. § 679 s.). Noch pelagianisierender als durch ihren Namen erweist sich diese Vorbereitung durch ihre nähere Beschreibung. Während sonst auch die Taufe als die gratia justificans vermittelnd bezeichnet wird, ist hier, weil eben nur die Erwachsenen (adulti) ins Auge gefaßt werden, allein von dem sacramentum poenitentiae vel conversionis als jene vermittelnd die Rede. Nun wird der gratia praeveniens aber bloß die Kraft zugeschrieben, durch die von ihr bewirkte vocatio die Sünder anzuregen, und ihnen ad convertendum se ad ipsorum justificationem zu verhelfen (vgl. cap. 7), so daß sie eidem gratiae l i b e r e assentiendo et cooperando disponantur. Für den Akt der justificatio steht dadurch der Mensch von vorneherein als ein der Gnade gleichberechtigter Faktor da. Der Mensch muß sich nach dieser Lehre durch sein eignes Thun zum Empfangen der Gerechtigkeit hinaufarbeiten. Ja dieser Übergang vom Leben des Fleisches zum Leben des Geistes ist so wenig ein unerwarteter, daß dem Akt der Gerechtwerdung eine Reihe von sich gegenseitig bedingenden Bewegungen des inneren Menschen vorangehen müssen. Das Tridentinum zählt cap. VI. (Denz. § 680 s.) sieben Vorbereitungsmomente der Rechtfertigung auf, welche der Sünder sämtlich unter Mitwirkung der anregenden und unterstützenden Gnade zustandebringen kann. Der erste wird zwar Glauben genannt, ist aber nur ein credere vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt,[2])

---

[1]) Vgl. Sess. VI. c. 7: Id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem. Denz. § 682.

[2]) Cat. Rom. Pars I. c. II. qu. 2: Igitur credendi vox hoc loco (de primo symboli articulo) putare, existimare, opinari non significat, sed ut docent sacrae litterae certissimae assensionis vim habet, qua mens Deo sua mysteria aperienti firme constanterque assentitur, und B e l l a r m i n, de justit. Tom. I. cap. 9, der ihn als assensus ad omnia, quae verbo dei continentur, bezeichnet.

ein objektives Fürwahrhalten des in der Kirche Gelehrten. Der volle Unwert dieses allein in Rücksicht auf den Vorwurf des Mangels an der Predigt vom Glauben im Art. XX der C. A. als humanae salutis fundamentum et radix omnis justificationis bezeichneten Glaubens ergiebt sich daraus, daß spätere Stufen des Vorbereitungsprozesses der Gläubigen mit den Worten angegeben werden: in spem eriguntur, fidentes deum sibi propter Christum propitium fore, und c. IX als Grund gegen die lutherische Auffassung der Satz aufgestellt: cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum, und jede Heilsgewißheit des Glaubens in Abrede gestellt wird. So wenig wie wahrer Glaube wird aber zu dem modus praeparationis auch die rechte Buße gefordert. Denn wenn als Voraussetzung des Erwecktwerdens zum Glauben angesehen wird, daß die Menschen einsehen, peccatores se esse . . . a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandum Dei misericordiam se convertendo, so ist klar, wie leicht es da mit der Reue genommen ist. Diese Vermutung bestätigt sich dadurch, daß sess. XIV c. 4 beim Bußsakrament nicht bloß von der Reue (attritio) sofort zur äußeren Beichte und selbstthätigen Genugthuung fortgeschritten wird, sondern erstere sogar ausdrücklich nicht als habitus conscientiae, sondern nur als actus poenitentiae non sine magnis nostris fletibus et laboribus, und als tugendhafter dolor animi et detestatio de peccato communis beschrieben wird. Und nach solcher leichtfertigen Reue soll sich der Sünder nicht bloß zur Betrachtung Gottes als omnis justitiae fontem, sondern sogar zum diligere Gottes als solchen wenden,[1]) also den Haß des selbstsüchtigen Menschen aus sich selber aufgeben, und sich durch solche selbsterweckte Liebe zu Gott zum odium aliquod adversus peccatum et detestatio, und zum Vorsatz der Taufe (oder des Bußsakraments) und des inchoare novam vitam et servare divino mandato führen lassen. Findet man nun in diesen sämtlichen Momenten der praeparatio das Suchen nach und das Kommen zu Gott, um dessen willen Gott uns ein gerechter Vergelter sein will (Hebr. 11, 6), so muß einer solchen

---

[1]) Gegen diese Vorstellung bemerkt schon die A. C. A. de implet. leg. (III.) § 174 (M. S. 638): Ac ne diligere quidem possumus iratum Deum et lex semper accusat nos, semper ostendit iratum Deum.

Präparation aus eigenen Kräften auch ein teilweises (noch nicht ein ganzes, de condigno genanntes) Verdienst d. i. ein meritum de congruo zugeschrieben und beigemessen werden, wie es Gott bei der noch bestehenden Ungleichheit in den freiwilligen Handlungen allein aus Billigkeit zuerkennt.[1]) Diese vorläufige Selbstbekehrung wird auch als justitia prima bezeichnet.

3. Da die Rechtfertigung nach römischer Anschauung in einer völligen Umwandlung des ganzen inneren Menschen besteht, und bereits die Vorbereitung auf sie dem Menschen zum teilweisen Verdienst angerechnet wird, so muß die römische Kirche die Lehre: sola fide impium justificari verwerfen (vel sola imputatione justitiae Christi vel sola peccatorum remissione. Sess. VI. con. 9 u. 11). Sie kann auch jene Umwandlung erst eingetreten erachten, nachdem im weiteren Verfolge jener ersten unerläßlichen Bedingung der Glaube von der Intelligenz und von den durch sie erregten Gefühlen aus in den Willen eindringt, diesen belebt und befruchtet hat durch das ihm gewährte neue Lebensprinzip. Darum muß die römische Kirche als Bedingung der Rechtfertigung (gratia vel justitia infusa = inhaesiva) eine fides formata, fides charitate animata, einen liebethätigen Glauben, oder, wie man zur Zeit der Reformation lehrte, fides et opera (C. A. art. XX) hinstellen. An dieser vorreformatorischen Fassung ist dadurch nichts geändert, daß das Conc. Trid. (sess. VI. cap. 7) dem Menschen bei der Rechtfertigung Glaube, Hoffnung und Liebe eingegossen werden läßt. Nam fides, nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfecte cum Christo neque corporis ejus vivum membrum efficit; qua ratione verissime dicitur, fidem sine operibus mortuam et otiosam esse.[2]) Daß eine solche auf die sittliche Vollkommenmachung angelegte Rechtfertigung nicht zur certitudo salutis führen kann, ist sofort klar. Darum muß von der römischen Kirche geleugnet werden, oportere eos, qui vere justificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere, se esse justificatos (sess. VI. cap. 9). Sie stellt hin-

---

[1]) Vgl. Thomas von Aquin Summa Pars II. Prima Qu. 114. art. 3.

[2]) Vgl. can. 11: Si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei. A. S. Denz. § 703.

gegen als ein Axiom ihrer Lehre auf: nullus scire valet certitudinem fieri, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. Ebenso notwendig und folgerichtig spricht die römische Kirche von einem Wachstum der Rechtfertigung (cap. 10 de acceptae justificationis incremento), und lehrt: . . . justificati . . . euntes de virtute in virtutem renovantur . . . hoc est mortificando membra carnis suae et exhibendo ea arma justitiae in sanctificationem per observationem mandatorum Dei et Ecclesiae in ipsa justitia per gratiam Christi accepta cooperante fide bonis operibus crescunt et magis justificantur, wobei sich auf die falsche Übersetzung der Vulgata von Off. 22, 11 berufen wird. Diese Lehre führt weiter zur Aufstellung der Möglichkeit davon,[1]) daß der Gerechtfertigte es dahin bringen könne, daß er das Gesetz Gottes vollkommen erfülle, und ihm seine guten Werke wie die Vermehrung der Gnade so auch das ewige Leben verdienen. In allen angeführten Aufstellungen werden das Wirken der Gnade und das eigene Wirken der Menschen untereinander gemengt. Das bekundet ebenso die semipelagianische Art der römischen Kirche, wie deren Bestreben, sich in allen Stadien ihres Lebens den an Christum Glaubenden unentbehrlich zu machen.

4. Nur anhangsweise ist hier ein Blick auf die griechische Kirche zu werfen. Sie hat den Synergismus noch nicht wie die römische auf ein durchdachtes System gebracht. Ohne gerade darauf auszugehen, ihren Gliedern das Bewußtsein zu verleihen, daß sie ihre eigene Gerechtigkeit aufrichten, und sich das ewige Leben verdienen, indem sie durch gute Werke sich der Eingießung der Gnade würdig machen, und durch diese noch tüchtiger werden, reichere Verdienste auf sich zu häufen, hat sie allein von ihrer philosophischen Voraussetzung der sittlichen Autexousie des Menschen aus, beim Zusammentreffen mit der reformatorischen Rechtfertigungs-

[1]) Vgl. Sess. VI. cap. 16: Nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est; quo minus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro hujus vitae statu satisfecisse, et vitam aeternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendum vere promeruisse censeantur und can. 32: Si quis dixerit, aut ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum, A. S. Denz. § 692 und 724 sit.

lehre es für einen Irrtum erklärt: διὰ πίστεως ἁπλῶς μονῆς δικαιοῦσθαι τὸν ἄνθρωπον (Conf. Dosith. c. XIII). Nach ihrer Lehre soll zwar ἡ προκαταρκτικὴ χάρις das Heilswerk im Menschen (p. 428) beginnen; aber als die Bedingungen, ohne welche niemand gerettet wird, werden die drei Tugenden ἡ πίστις, ἡ ἐλπὶς καὶ ἡ ἀγάπη aufgezählt (P. IV. qu. III. Kimm. libr. symb. p. 261). Darum soll der Mensch gerecht werden διὰ πίστεως καὶ ἐνεργουμένης διὰ τῆς ἀγάπης ταὐτὸν εἰπεῖν· διὰ τῆς πίστεως ται̇ τῶν ἔργων (Conf. Dosith. a. a. O. Kimm. p. 445). Auch heißt es betreffs der Werke: δι' ὧν ἡ πίστις λαμβάνει τὸ ἔμπρακτον καὶ καθ' ἑαυτὰ ἄξια διὰ τῆς θείας ἐπαγγελίας ἑκαστῶν πιστῶν τὰ διὰ τοῦ στόματος αὐτοῦ πεπραγμένα. Aber das ist ein in der Heilslehre der griechischen Kirche völlig zurücktretender Punkt (vgl. § 47).

---

6. Kapitel.

Von der Führung zum Glauben.

§ 38. Die Berufung durch den heiligen Geist.

1. Der Glaube, durch welchen wir die Rechtfertigung erlangen,[1]) wird im Menschen gewirkt durch das Wort, das ihm

[1]) Daß die Augustana von dem Artikel von der Rechtfertigung art. V. zur Besprechung des Wortes und der Gnadenmittel übergeht, ist ganz erklärlich, da das Bekenntnis notwendig de origine et causis fidei justificantis (Feuerlin, Observ. var. in Aug. Conf. Göttingen 1742) Rechenschaft geben muß, wie denn dieser Punkt in der A. C. A. im Art. de justificatione § 66—68 auch gelegentlich erwähnt wird. Die Überschrift des art. V. in der C. A.: de ministerio ecclesiastico darf zu keinem anderen Urteil verführen. Um das Amt des Dienstes am Wort als Amt (Vilmar, Augsb. Conf. S. 72) handelt es sich hier um so weniger schon, als erst art. VII. über die Kirche und art. XIV. über die Leitung der Kirche handelt und das Amt der Kirche bespricht. Die Erwähnung des ministerium hat hier ihren Anlaß in der Rücksicht auf schwärmerische Aufstellungen. Das erkennt man recht aus dem dem Art. V. der C. A. beigegebenen Satze: Damnant Anabaptistas et alios, qui sentiunt spiritum sanctum contingere sine verbo externo hominibus per ipsorum praeparationes et opera. Diese Worte setzten sich den Aufstellungen Karlstadts, Denks, Seb. Franks und Kautz' wie auch Schwenkfelds und Zwingli's entgegen, welche den Geist Gottes nur unmittelbar auf den Menschen wirken ließen. (Vgl. Plitt, Einl. in die August. II. S. 172 ff.) Vgl. S. 223. Anm. 3.

gepredigt, und von ihm gehört wird. Das Wort aber erweist sich nur als göttliche Kraft als schöpferisches, Glauben hervorbringendes Lebensprincip, weil es Organ des heiligen Geistes ist, der eben den Glauben wirkt. Die causa efficiens des Glaubens, das, was den Menschen zum Glauben beruft, ist der heilige Geist (C. A. art. V). Evangelium und Sakrament, — indem nach Luther das Wort das Wesentlichste im Sakrament ist, — wie das beide verwaltende Predigtamt werden als Mittel, durch welche Gott den heiligen Geist giebt, in der Augustana nur so stark betont, um jedes Wirken und Walten des Geistes Gottes ohne Wort und ohne Predigt als unannehmbar hinzustellen. Wort und Sakrament kommen deutlich als causae instrumentales des neuen Lebens und der conversio in Betracht, während des von Gott behufs Verkündigung des Evangeliums und Austeilung der Sakramente eingesetzten Predigtamtes hier nur als causa ministerialis des Geistempfangens und des Glaubens gedacht wird. Der Glaube wird aber als eine Wirkung des ans Amt gebundenen äußeren Wortes hingestellt ebenso im Gegensatz zu der Annahme seiner Entstehung aus eigner Kraft oder Vernunft (Cat. min. II. 3) oder mittelst eines inneren Lichtes, als zu der Forderung, daß er sich an eine vom Wort der Schrift gelöste Prophetie wie das Papsttum[1]) halten solle.

Da aber in C. A. Art. V vom Evangelium als Mittel, durch welches Gott den heiligen Geist giebt, die Rede ist, so ist zu beachten, daß nach lutherischer Anschauung[2]) im N. wie im A. T.

---

[1]) Vgl. Art. Smalc. III. VIII. § 3. (M. S. 321): Es „ist fest darauf zu halten, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade giebt, ohne durch und mit dem vorhergehenden äußerlichen Wort. Damit wir uns bewahren vor den Enthusiasten, das ist Geistern, so sich rühmen, ohne und vor dem Wort den Geist zu haben und dadurch die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens, wie der Münzer that und auch viele thun heutiges Tages, die zwischen dem Geist und Buchstaben scharfe Richter sein wollen und wissen nicht, was sie sagen oder setzen. Denn das Papsttum auch ein eitel Enthusiasmus ist, darin der Papst rühmet, alle Rechte sind im Schrein seines Herzens, und, was er mit seiner Kirchen urteilet und heißt, das soll Geist und Recht sein, wenns gleich über und wider die Schrift und das mündliche Wort ist."

[2]) Vgl. Luthers sechs Disputationen gegen die Antinomer 1547. Erl. A. XXI. S. 344. In der A. C. A. finden wir bereits die ganz gleichartige Gegenüberstellung, wenn es art. IV. § 49 (M. S. 96) heißt: Ac facile potest cerni discrimen inter hanc fidem et inter justitiam legis. Fides est λατρεία, quae accipit a Deo oblata beneficia; justitia legis est λατρεία,

unter den Begriff des Gesetzes alles fällt, was von unserer Sünde und vom Zorn Gottes lehrt (quomodocunque et quandocunque id fiat), und Evangelium nur solche Predigt ist, die nichts anders denn Gnade und Vergebung in Christo zeigt und giebt, so daß auch Christus und die Apostel die Predigt des Gesetzes bestätigen und selbst bei den Unbußfertigen anfahen. (F. C. art. V. § 3. 4. 7. 12.) Das Amt beider ist darnach leicht auseinander zu halten, und werden beide als Werkzeuge des Geistes erkannt, indem dieser ebenso die Welt um die Sünde strafen, wie auch trösten und von der Gnade predigen muß. (F. C. art. V. de lege et evang. § 19. 20. M. S. 637.) Daraus ergiebt sich dann ferner, daß das Gesetz die poenitentia oder contritio,[1]) das Evangelium aber, den Glauben (die fiducia) an Gottes Gnade und Christi Verdienst zu wirken (F. C. a. a. O. § 19. 20. M. S. 637) bestimmt ist, beide aber nur miteinander gepredigt werden dürfen, weil die Predigt des Gesetzes allein vermessene Leute macht, die dafür halten, daß sie das Gesetz erfüllen, oder in Verzweiflung bringt, und das Evangelium allein sicher und träge macht. (A. C. A. XII. § 34. 35. M. S. 171 f. Art. Smalc. III. III. § 3. 4. M. S. 312.) Trotzdem aber, daß im N. B. beide Predigten nebeneinander hergehen müssen, dürfen beide nicht miteinander vermengt, und der einen zugeschrieben werden, was der andern zugehört, weil auf solche Weise entweder Christi Verdienst geschmälert, oder das Evangelium wieder zum Gesetz gemacht wird (F. C. art. V. de lege et evg. § 27. M. S. 639). Man wird also, da die Buße der notwendige Anfang der Bekehrung

---

quae offert Deo nostra merita. Fide sic vult coli Deus, ut ab ipso accipiamus ea, quae promittit et offert, und § 57: Et hic cultus, haec λατρεία in prophetis et psalmis passim praecipue laudatur, quum tamen lex non doceat gratuitam remissionem peccatorum. Vgl. Art. Smalc. III. III. § 1: Hoc officium legis (poenitentia) retinetur in novo testamento et in eo exercetur, ut Paulus Röm. 1, 18 facit in . . . et 3, 12 . . . Et Christus Joh. 16, 8 inquit: Spiritus Sanctus arguet mundum de peccato.

[1]) Art. Smalc. III. II. 4: Praecipuum autem officium et ἐνέργεια legis est ut peccatum originale et omnes fructus ejus revelet et homini ostendat, quam horrendum in modum natura ejus lapsa sit et funditus ac totaliter depravata. III. III. 1. 4.: Hoc officium legis retinetur in novo testamento et in eo exercetur . . . (siehe oben) . . . Huic officio novum testamentum statim adjungit consolationem et promissionem gratiae evangelii, cui credendum est.

ist, und Gott allein sie ebenso durch das Gesetz wie den Glauben durchs Evangelium wirken muß und will, nicht urteilen dürfen, die heil. Schrift sei nach lutherischer Anschauung nur insofern Gnadenmittel, als sie Evangelium enthält, und daß das Gesetz an der Natur desselben als Gnadenmittel nur so weit partizipiere, als es unter der Potenz des Evangeliums stehe.[1])

2. Die klare Unterscheidung des Wesens des Gesetzes und des des Evangeliums, wie die feste Bestimmung ihres Verhältnisses zu einander, welche die lutherische Kirche bietet und durch welche sie ihre Stellung ganz in Christo und seiner Erkenntnis nimmt, findet sich sonst nirgends, selbst nicht bei den Reformierten. Das hängt damit zusammen, daß diese den Geist auch ohne alle causae instrumentales unmittelbar den Menschen wirken lassen.[2])

---

[1]) Gegen H. Schmidt, Symbolik S. 318. — Von keinem Belang ist es, daß Luther, Cat. maj. II. III. § 67—69 (M. S. 460) einmal von praeceptorum doctrina et fidei doctrina anstatt von doctrina legis und doctrina evangelii gesprochen hat. — Rein historisch bezeichnet Luther auch einmal Art. Smalc. III. II. 1 ss. (M. S. 311) die mosaische Gesetzgebung kurzweg als lex.

[2]) Am nächsten der lutherischen Lehre hält sich der Heidelb. Katechismus Fr. 65, wo auf die Frage: „Woher kommt solcher Glaube?" geantwortet wird: „Der heilige Geist wirket denselben in unsern Herzen (Eph. 2; Joh. 3) durch die Predigt des heiligen Evangeliums und bestätiget den durch den Brauch der heiligen Sakramente." Wie diese Frage aber nur den Übergang von der Lehre vom heiligen Geist zu der von den Sakramenten macht, so zeigt Fr. 53 mit ihrer Erklärung des Christen, „daß der heilige Geist auch mir gegeben ist, mich durch wahren Glauben Christi und aller seiner Wohlthaten theilhaftig machet," — daß trotz jener Antwort auf die zum Glauben berufende Kraft des Evangeliums kein Gewicht gelegt, sondern der Ursprung des Glaubens auf den als inneres Licht zuerst den Erwählten verliehenen heiligen Geist zurückgeführt wird. Das bestätigen die andern Bekenntnisse. So Helv. post. art. I. (Niem. p. 468): Quamquam enim nemo veniat ad Christum nisi trahatur a patre coelesti ac intus illuminatur per Spiritum sanctum, scimus tamen omnino velle praedicari verbum Dei etiam foris . . . Agnoscimus interim Deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio, quo et quando velit: id quod ejus potentiae est. Non autem loquimur de usitata ratione instituendi homines et praecepto et exemplo tradita nobis a Deo; und art. XVIII.: Credamus ergo Deum verbo suo nos docere foris per ministros suos intus autem commovere electorum suorum corda ad fidem per Spiritum Sanctum. (Niem. p. 468. u. 506) oder Can. Dortr. cap. III. art. 11. 12 (Niem. p. 710): Quando Deus hoc suum beneplacitum in electis exequitur seu veram in iis conversionem operatur non tantum Evangelium illis externe praedicari curat et

Denn dadurch kommt das Evangelium als die Kraft Gottes zu erretten um seine specifische Bedeutung: vor allem zum Heil zu berufen, und tritt in eine Reihe mit dem Gesetz als Deklaration des Willens Gottes.[1]) Dieses aber erscheint dann dem Evangelium von einer für den Menschen völlig gleichen Bedeutung. Es muß dann auch für den Neuen Bund nicht allein nach seinem inneren Verhältnis zu diesem geschätzt werden, sondern erhält auch für die Gläubigen das gleiche Gewicht als äußere Bekundung dessen, was Gott von ihnen fordert. Wie das Evangelium den Glaubensweg vorzeichnet, so hat das Gesetz den Beruf, den Gläubigen eine Lebensnorm zu sein (usus legis normaticus). Deshalb wird auch dem Dekalog, der zugleich nur für die Formulierung des von Gott dem Menschen ins Herz geschriebenen Gesetzes — also des vom inneren Licht schon Mitgeteilten — erklärt wird, eine Geltung bis auf den Buchstaben beigemessen, von welcher die lutherische Kirche trotz ihrer Lehre vom triplex usus legis nichts weiß, wie besonders der kleine Katechismus zeigt. Die Betonung der Geltung des Gesetzes in solchem buchstäblichen Sinne hat in der reformierten Kirche allmählich sogar zugenommen.[2])

3. In den kleineren protestantischen Kirchenparteien werden die falschen Momente der reformierten Beeinträchtigung der lutherischen Lehre von der Bewirkung des Glaubens durch den heiligen Geist mittelst des Evangeliums in dessen Unterschiede vom Gesetz nach verschiedenen Richtungen hin und einseitiger geltend gemacht. Einerseits wird die Notwendigkeit des äußeren

---

mentem eorum per Spiritum Sanctum potenter illuminat, ut recte intelligent et dijudicent, quae sunt Spiritus Dei sed etiam Spiritus regenerantis efficacia ad intima hominis penetrat, conclausum aperit etc. Vgl. Conf. Westm. c. XIV.: Gratia fidei . . . spiritus Christi opus est . . . effectum plerumque verbi Dei ministerio.

[1]) Vgl. Zwingli, Expositio chr. fidei § 100 (Niem. p. 57): Lex enim est perpetua voluntas Dei und § 110 (Niem. p. 59): ut sic legem non minus praedicamus quam gratiam. In lege enim electi ac fideles voluntatem dei discunt, impii terrentur, ut aut metu aliquid faciant in usum proximi aut desperationem perfidiamque suam prodant. Helv. post art. XII. (Niem. 488): Credimus hoc Dei lege omnem Dei voluntatem et omnia praecepta necessaria ad omnem vitae partem plenissime tradi.

[2]) Man sehe Calvin's schwankende Äußerung Inst. II. 8. 28 ff. und dagegen Westminstr. Konfession XXI. 7 (Niem. app. 31), und Hessisches Bekenntnis bei Heppe S. 245.

Worts für die Erweckung des Glaubens, und die Berufung zum Heil ganz in Abrede gestellt, und die geistliche Erneuerung ausschließlich auf das Wirken des inneren Lichts zurückgeführt. Die schon von der C. A. (art. V) und den Art. Smalc. (III. VIII. § 6 u. 10) an den Wiedertäufern und Enthusiasten gerügte Geringschätzung des äußeren Wortes wird bei den Quäkern aufs äußerste getrieben. Denn sie sagen, daß es neben der von Christo erwirkten objektiven Erlösung noch eine andere gebe, qua non resistentes sed recipientes mortis ejus fructum videlicet lumen, Spiritum et gratiam Christi in nobis revelatam obtinemus et possidemus veram realem et internam redemptionem a potestate et praevalentia iniquitatis sicque evadimus vere et realiter redempti et justificati, unde ad sensibilem cum Deo unionem et amicitiam venimus. (Barklai, Apolog. thes. 7. c. III. pag. 165.) Andererseits reden die Sozinianer zwar auch von einem interius auxilium, welches Gott gewähre, und ohne welches der Mensch non possit voluntati divinae obsecundare (qu. 427. 430), welche darin bestehen soll, daß Deus in cordibus eorum, qui ipsi obediunt, quod promisit, obsignat, und trennen also auch die Wirkung des Geistes vom Wort. Aber dieselben lassen dabei das Evangelium so wenig eine vom Gesetz zu unterscheidende Kraft Gottes selig zu machen sein, daß sie die von Gott dem Menschen, um den Heilsweg gehen zu können, zu leistende äußere Hülfe, in die promissa et minae setzen, wenn auch ersteren eine vis longe major beigemessen wird, und das Evangelium mit seiner Verheißung auch nur als nova lex, der Gehorsam erwiesen werden muß (qu. 430, qui ipsi [deo] obediunt), ansehen. Dadurch wird der Glaube (vgl. § 35. 1) zu einem Selbstwerk des Menschen, dessen Heilskraft Gott nur nachträglich bestätigt. Eine Berufung zum Glauben durch den Geist mittelst des Evangeliums liegt ganz außerhalb des Gesichtskreises dieser Auffassung.

4. Eine ähnliche Stellung zu diesem Lehrstücke nimmt die römische Kirche ein. Als eine Wirkung des Geistes durchs Evangelium kann sie den Glauben gar nicht ansehen, weil sie die Mitteilung des heiligen Geistes an die Thätigkeit des Papstes und der Klerisei und an die von diesen gespendeten ex opere operato wirkenden Sakramente bindet (vgl. Conc. Trid. sess. VII. can. 6. Denz. § 731 und später § 52 u. 62), also vom Worte völlig loslöst. Wenn sie nämlich auch vom fidem ex auditu concipere spricht

(sess. VI. cap. 6), so versteht sie doch unter fides (vgl. § 37, 2) nur das Wissen um die Lehre der Kirche, zu dessen Erlangung bloß ein äußeres Hören nötig ist. Eben deshalb kann die römische Kirche auch keinen Wesensunterschied zwischen Gesetz und Evangelium erkennen. Sie geht sogar so weit, den zu verdammen (sess. VI. can. 21), welcher lehrt: Christum Jesum a deo hominibus datum fuisse, ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant. In der neutestamentlichen Ökonomie herrscht nach ihr, wie in der alttestamentlichen, das Werke heischende Gebot, nur mit dem Unterschiede, daß dieses in der alttestamentlichen ohne den Geist bloß ein meritum ex congruo, und in der neutestamentlichen infolge der Mitwirkung des Geistes ein meritum ex condigno hervorruft. So werden Gesetz und Evangelium miteinander ungehörig vermengt. Daran kann die Anerkennung, daß etliche Gebote des alttestamentlichen Gesetzes nicht mehr verpflichtend seien, und Christus eine geistliche Auslegung der übrigen gebracht habe, nichts ändern.

§ 39. Lutherische Lehre von der Gnadenwahl.

Die lutherischen Bekenntnisse stellen aber nicht bloß den Glauben als ein Werk Gottes des heiligen Geistes überhaupt hin, sondern lehren auch ausdrücklich im Einverständnis mit der heil. Schrift (Joh. 3, 8; Matth. 20, 1—14) die volle Freiheit des göttlichen Gnadenwaltens betreffs Zeit und Art der Berufung zum Glauben. Denn es heißt C. A. art. V. in genauer Anlehnung an den 5. Marburger und den 7. Schwabacher Artikel, der heilige Geist wirke „den Glauben, wo und wann er will (Schwab. Art.: wie und wo er will), in denen, so das Evangelium hören.“ [1]) Daß

[1]) Von solcher Auslegung der Worte der Augustana darf die Erklärung Melanchthons an Brenz (Corp. Ref. II. S. 547): Ego in tota Apologia fugi illam longam et inexplicabilem disputationem de praedestinatione. Ubique sic loquor, quasi praedestinatio sequitur nostram fidem et opera etc., nicht abhalten. Denn einmal widerspricht die Annahme einer so kurzen Berührung des Punktes diesen Worten Melanchthons nicht, und sodann nimmt M. doch nur Luthers Worte hier auf. Auch spricht sich Melanchthon in der zur selben Zeit mit der Augustana erschienenen dritten Ausgabe des Römerbriefes ganz entsprechend aus, indem er die misericordia Dei als vera causa electionis bezeichnet, jedoch nur quatenus promissionem oblatam (accipiens) non repudiat, quia malum ex nobis est.

hier aber nicht der Gedanke an die Unwiderstehlichkeit der Gnade im Hintergrunde liegt, lehrt außer der Angabe der Bedingung des Hörens auf das Evangelium die Vergleichung des art. XIX, wo der Wille der Bösen als die Ursache der Sünde und des Abwendens von Gott hervorgehoben wird. Trägt man nicht aus Rücksicht auf die spezielle Lehrweise Luthers fremde Gedanken in die Worte hinein, sondern faßt man vielmehr ins Auge, daß der Art. V gerade das Predigtamt als causa ministerialis der zum Glauben berufenden Wirksamkeit des heiligen Geistes geltend macht, so muß man erkennen, daß schon in dem Grundbekenntnis der lutherischen Kirche ebenso die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens wie dessen notwendige Beschränkung durch die Bedingung des Glaubens und durch die heilsökonomische Weisheit Gottes ausgesprochen ist.

Die dort nur angedeuteten Grundgedanken sind dann im XI. Artikel der F. C. näher ausgeführt. Schon der Umstand, daß dieses Lehrstück keine Streitigkeiten unter den Theologen der Augsburgischen Konfession hervorgerufen hatte, sondern die lutherische Kirche allein in ihrer Peripherie durch die Verhandlungen zwischen dem Straßburger Lutheraner Marbach und dem italienischen Reformierten Zanchi vom Jahre 1561 ab zu seiner Erwägung veranlaßt war, weshalb die F. C. eben nur nachträglich auf dasselbe zu sprechen kommt, ist bedeutsam. Denn derselbe bekundet, daß dieses Lehrstück in der lutherischen Kirche nicht vom abstrakten Gottesbegriffe, sondern nur von der göttlich angeordneten und von ihr durchlebten Heilsordnung aus erfaßt wird.[1]) Eben deshalb wird bei dessen Erörterung der Kanon vorangestellt: aeterna dei praedestinatio in Christo et nequaquam extra Christum mediatorem consideranda est (s. d. XI. § 65. M. S. 717),[2]) und dieselbe allein

---

[1]) Vgl. Franck, Theol. der K. F. IV. S. 137, und F. C. XI. § 24. (M. S. 709): Et cum secundum scripturam de hoc negotio cogitatur, per gratiam hic articulus et perspicue et dextre intelligi et salubriter tractari potest, und § 43 (M. S. 713): Egregie enim praedestinationis doctrina articulum justificationis confirmat, quod videlicet gratuito . . . propter Christum justificemur et salvemur.

[2]) Vgl. Epit. XI. 13 (M. S. 556): Huc usque homo pius in meditatione articuli de aeterna Dei electione tuto progredi potest, quatenus videlicet ea in verbo Dei est revelata. Verbum Dei enim nobis Christum, librum vitae proponit, is nobis per evangelii praedicationem aperitur et evolvitur.

dem Christum, als den Mittler des Heils verkündigenden Worte entnommen (ibid. § 52. M. S. 716).

Die Prädestination besteht der lutherischen Auffassung zufolge in dem universalen, das ganze verlorene Menschengeschlecht umfassenden Gnadenwillen Gottes, und ist als solche Verordnung zum ewigen Leben (§ 13. M. S. 707), weder Doppelwahl zum Leben und zum Verderben noch Einzelwahl.[1]) Der an sich universale Gnadenwille Gottes wird aber, da Gott die Menschen allein in Christo zum Gegenstande seiner Liebe, und zu Kindern Gottes und Erben des ewigen Lebens machen will und kann,[2]) d. h. nur insofern und insoweit sie an diesen glauben, oder richtiger gesagt (vgl. oben § 38) sich durch den heiligen Geist zum Glauben führen lassen, von selbst zu einem relativen. Nun ist aber Gottes Wille keine bloße velleitas sondern stets ein wirksamer und kräftiger; darum ist auch jene allgemeine Verordnung zum ewigen Leben, welche um der aus ihrer Bedingtheit sich ergebenden Beschränkung auf die an Christum Glaubenden willen auch Auswahl (electio) genannt werden kann, eine Ursache, so da unsere Seligkeit und was zu derselben gehört, schaffet, wirket, hilft und befördert (s. d. § 8. M. S. 703).[3]) Aber die praedestinatio ist, und das unterscheidet

---

[1]) S. D. XI. § 9. (M. S. 706): Dieselbige ewige Wahl und Verordnung Gottes zum ewigen Leben ist auch nicht also bloß in dem himmlischen, unerforschlichen Rat Gottes zu betrachten, als hielte solche nicht mehr in sich oder gehörte nicht mehr dazu, wäre auch nicht mehr dabei zu bedenken, denn daß Gott zuvor ersehen, welche und wie viele selig, welche und wie viele verdammt sollten werden, diese sollen beständig bleiben und jene sollen nicht beständig bleiben.

[2]) Epit. XI. § 13 (M. S. 556): In Christo igitur electio aeterna Dei Patris est quaerenda. Is in aeterno suo consilio decrevit, quod praeter eos, qui Filium ejus Jesum Christum agnoscunt et in eum vere credunt, neminem salvum facere velit.

[3]) Dieses Gottes Gnadenwillen ausführende Thun nach einem Ausdruck der heiligen Schrift (Joh. 6, 44) als Ziehen zu bezeichnen, vermeidet die F. C. wegen leicht sich anschließender synergistischer Vorstellungen möglichst (epit. II. § 16; M. S. 526; s. d. II. § 86; M. S. 608), giebt aber die treffende Erklärung des Ausdrucks: Spiritus enim Sanctus virtute sua ministerio adesse et per illud ad hominum salutem vult operari. Et hic est tractus ille Patris, de quo sacrae litterae loquuntur. s. d. XI. § 77. (M. S. 720). Darnach ist denn auch der Satz der F. C. s. d. II. § 60 (M. S. 603) zu deuten: Attamen trahit Deus hominem, quem convertere decrevit. Sic autem eum trahit, ut ex intellectu caecato illuminatus fiat intellectus et ex rebelli voluntate fiat promta et obediens voluntas. Et hoc

sie von der bloßen praescientia, die auch ein wirkungsvolles Wissen ist[1]) — eine Einwirkung auf Menschen, d. i. auf ethisch qualifizierte Geschöpfe, und auf das Treiben solcher, welche Gott kraft ihrer Schöpfungsanlage ethisch zu widerstreben imstande sind. Sie schließt darum in sich ein, daß Gott, wie alle und jede Person der Auserwählten, so durch Jesum Christum selig werden sollen, so auch alle einzelnen Akte, vermittelst deren die Prädestination sich vollzieht und der Einzelne ein electus wird, bedacht hat. (s. d. XI. § 23. M. S. 708 und § 54. M. S. 716.) Darum ist mit der richtig gefaßten Verordnung aller zur Seligkeit, die zum Glauben kommen, auch die praedestinatio specialis gegeben. Aber, wenn Gott auch den Effekt seines wirksamen Gnadenwillens an allen Gliedern des in Christo zur Seligkeit berufenen und geordneten Menschengeschlechts von jeher übersieht, so liegt doch der Grund der Erwählung nicht in Gottes Voraussicht, sondern allein in seiner, sich an allen vollziehenden Heils- und Gnadenabsicht.[2]) Denn nur infolge der letzteren werden das

---

ipsum scriptum vocat novum cor creare. Es ist deshalb in dieser Stelle so wenig, wie in II. § 89 (M. S. 609), etwas von einer die ethische Natur des Menschen ignorierenden Alleinwirksamkeit Gottes ausgesagt (auch gegen Luthardt, Lehre vom freien Willen, S. 276 f.).

[1]) Von der göttlichen Präscienz nach ihrer bewirkenden Seite lehrt die F. C. epit. XI. § 4: Sed praescientia Dei disponit malum et metas illi constituit, quousque progredi et quamdiu durare debeat, idque eo dirigit, ut licet per se malum sit, nihilo minus electis Dei ad salutem cedat.

[2]) Als Irrtum wird epit. XI. § 20 ausdrücklich verworfen, quod non sola Dei misericordia et sanctissimum Christi meritum sed etiam in nobis ipsis aliqua causa sit electioni divinae, cujus causae ratione Deus nos ad vitam aeternam elegerit. Vgl. schon § 13: Qua videlicet certi reddimur, quod vera gratia sine ullo nostro merito in Christo ad vitam aeternam electi simus. — Wenn Schneckenburger (Komp. Dogmatik II. 158) den Lutheranern zuschreibt, sie ließen die praedestinatio, göttliche Vorherverordnung zur Seligkeit, durch die göttliche Präscienz des Glaubens bis ans Ende bedingt sein, so ist dies nur bezüglich der Dogmatik seit Ägidius Hunnius (De Dei providentia et aeterna praedestinatione 1597) richtig. Das ist aber auch nicht ein bloßes Aufrichten von Bollwerken gegen die Konsequenz des Prädestinationsdogmas (J. Müller, Union S. 213), sondern eine Folge des Mangels an richtigem geistlichem Verständnis der mystischen Tiefe des lutherischen Gedankens von dem Gnadenwillen Gottes in Christo und dem alle lutherischen Lehren gleichmäßig zu Grunde liegenden Prinzipe, infolge dessen die Lehre notwendig veräußerlicht wird.

Wort und dessen Gehör als des heiligen Geistes Werkzeug kräftig, und bewirkt in allen, welche des Geistes Regungen nicht widerstreben, den Willen sich zu bekehren und an Christum zu glauben, wie auch das Vollbringen desselben. Auch ist dieser Wille Gottes, durch das Hören seines Evangeliums allen Gelegenheit zu bieten die Kraft und Wirkung des heiligen Geistes zu ihrer Bekehrung und Seligkeit zu erfahren (M. S. 781. § 13), betreffs keines Menschen eine Spiegelfechterei (voluntas non simulata et fucata). Aber, weil der Mensch, wo das Wort Gottes gepredigt und durch den Geist wirksam wird, des heiligen Geistes Wirkungen und Bewegungen widerspenstig und beharrlich widerstreben kann (S. D. II. § 83. M. S. 608), so muß in keiner Weise in des Menschen Herzen, Wille und Verstand jene seligmachende Veränderung durch des heiligen Geistes Wirkung zustande kommen. Nur ist es in solchem Falle des Menschen, welcher den Regungen des Geistes, die durchs Wort erfolgen, sich nicht hingiebt sondern den heiligen Geist betrübt oder verliert, eigne Schuld, wenn Gottes Gnadenwille in Christo, trotzdem daß derselbe den Widerspenstigen und Rückfälligen mit unveränderter Geduld nachgeht, weil er stets nur ein bestimmt bedingter sein kann, an ihm sich nicht vollzieht, sondern um jenes Widerstrebens willen[1]) in sein Gegenteil um- und zum Verderben für ihn ausschlägt. Wie Gott die Ursache der Sünde überhaupt nicht ist, so ist er auch keine Ursache der Strafe der Verdammnis, sondern liegt die Ursache dieser allein in der Sünde des hartnäckigen Unglaubens (S. D. XI. § 81. M. S. 721).

Das Bekenntnis legt dar, was über Gottes Verordnung der Kinder Gottes in Christo offenbart ist, läßt aber dahingestellt, was Gott seiner Weisheit vorbehalten hat, die Gründe der inneren Geschichte der einzelnen Menschen und des Ganges des göttlichen Gnadenrufes durch die Menschen- und Völkerwelt. Das aber gehört auch mehr in das Kapitel von der Weltregierung als in das von der Prädestination (F. C.). Anstatt dem Bekenntnis einen Vorwurf daraus zu machen, daß es als solches, und bei

[1]) Man darf es nicht so darstellen, als ob das sittliche Unvermögen des natürlichen Menschen, kraft dessen dieser non potest non repugnare, allein in Betracht komme (Kübel, Theol. R.-E.[2] XV. S. 122); denn der durchs Wort wirkende Geist Gottes regt in allen ein Aufmerken auf Gottes Gnade an, dem gegenüber sich das sündliche Widerstreben erst geltend machen kann.

seiner zeitgeschichtlichen Bedingtheit derartige Fragen unberührt gelassen hat, wie selbst die Schrift darüber uns nichts enthüllt, sollte man vielmehr den letzten Beweggründen für die Aufstellung der Lehre volle Anerkennung zollen. Sie liegen ebenso im Durchdrungensein von der völligen sittlichen Verderbtheit des Menschen, und der deshalb um so demütigeren Anerkennung, das Heil sei allein der Gnade Gottes zu verdanken, und betreffs dessen Durchführung seien wir allein auf Gottes, und nicht auf eigne Kraft angewiesen, wie in dem Bestreben, Gottes Heiligkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit unangetastet dastehen zu lassen, indem auch nicht der leiseste Schein belassen wird, als ob aus Gottes Ratschluß Sünde und Verdammnis hervorgehen könne, oder als ob Gottes ernster Wille, alle selig zu machen, nicht über alle Ungewißheit erhaben sei.

§ 40. Reformierte Prädestinationslehre.

Der unveränderliche Gnadenwille Gottes, alle, die an Christum glauben, gerecht und selig zu machen, wie ihn das Wort Gottes in der heil. Schrift verbürgt, erscheint den Reformierten noch nicht Bürgschaft der Seligkeit genug. Ihnen genügt nicht die Gewißheit dieses Willens überhaupt, sondern sie begehren über das, was die Predigt des Evangeliums zu bieten vermag, hinaus die Gewißheit der individuellen Beziehung dieses Willens auf die Person jedes Einzelnen. Das spricht der Consensus Genevensis (Niem. p. 223) deutlich aus, indem er sagt: Tunc enim demum nobis certa est nostra salus, quum in Dei pectore causam reperimus. Sic enim vitam in Christo manifestatam fide apprehendimus, ut eadem fido duce procul intueri liceat, ex quo fonte vita prodierit. In Christo fundata est salutis fiducia et in Evangelii promissiones recumbit. Sed haec non passim valida fultura est, quum nunc, ut in Christum credamus, audimus nobis divinitus esse datum: quia ante mundi originem tam ad fidem ordinati, quam ad vitae caelestis haereditatem electi eramus. Das Zurückgehen auf eine vorweltliche (Conf. Helv. pr. art. 10; Gall. art. 12; Belg. art. XVI; Can. Dort. pars I. art. 7; Art. Angl. 17; Conf. Westm. c. III. 1. 5) göttliche ordinatio wird aber dadurch noch bedenklicher, daß bei näherer Bestimmung nicht auf die Offenbarung seines Wesens in Christo, sondern unabhängig davon auf den abstrakten Begriff der Ehre (gloria) Gottes zurückgegangen wird. (Conf. Westm. c.

III. 3). So heißt es deutlich im Cons. Genev. (Niem. p. 250): Ergo hoc axioma retinendum: Sic Deo fuisse curae salutem nostram, ut sui non oblitus gloriam suam primo loco haberet, adeoque totum mundum hoc fine condidisse ut gloriae suae theatrum foret. Denn hiermit wurde diese Lehre, wiewohl sie seit Calvin vor allem aus der Rücksicht auf die certitudo salutis entwickelt wird,[1]) doch lediglich, wie bei Zwingli,[2]) durch eine rein spekulative, in der Heilsgeschichte nicht wurzelnde Gottesidee geleitet. Das bestimmende Motiv ist die reine Willkür des Weltengottes (consilium aeternum et immutabile), in der Gott elegit sanctos, quos vult salvos facere Die in den Bekenntnissen mit praktischem Blick zumeist nicht ausgesprochene Kehrseite dieser Gnadenwahl, ist das consilium irae.[3]) (Vgl. Conf. Westm. III. 7).

Wiewohl die Menschen an sich alle in der gleichen Lage sind, kann man deshalb dennoch bei Gottes Erlösungsratschluß keinen allgemeinen Gnadenratschluß gefaßt sein lassen. Dieser stellt sich der reformierten Anschauung vielmehr als ein mit Rücksicht auf die Erwählten geschlossener Pakt der göttlichen Trinität dar, durch welchen die, welche durch Christum selig werden sollen, dem Sohne zur Herrschaft und Beute übergeben worden sind. Christus erscheint

[1]) Man vergleiche selbst die mild-prädestinatianische Conf. Sigismundi (Morch. III. art. 14. Niem. p. 650): „Im Artikel von der ewigen Gnadenwahl oder Vorsehung zum ewigen Leben, erkennen und bekennen seine Churfürstl. Gnaden, daß derselbe der allertrefflichsten einer sei, darauf sich nicht allein die andern alle, sondern auch unsere Seligkeit am meisten gründet."

[2]) Vgl. Zwingli's Fidei ratio (Niem. p. 18): Secundo. Scio numen istud divinum, quod Deus non est, libere constituere de rebus universis, ita ut non pendeat consilium ejus ab illius creaturae occasione, hoc enim est mutilae illius humanae sapientiae proprium, praecedente discursu aut exemplo statuere.

[3]) Calvin spricht das deutlich aus inst. III. 21, 8, wo es heißt: Praedestinationem vocamus Dei aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes sed aliis vita aeterna aliis damnatio aeterna praeordinatur. Diese Grundansicht schimmert unverkennbar selbst in der vorsichtig gefaßten Frage 54 des Heidelb. Katech. (Niem. p. 404) noch durch, wo über die christliche Kirche zu glauben gelehrt wird: „daß der Sohn Gottes aus dem ganzen menschlichen Geschlechte ihm eine auserwählte Gemeinde zum ewigen Leben . . . vom Anbeginn der Welt bis ans End versammle, schütze und erhalte, und daß ich derselben ein lebendiges Glied bin und ewig bleiben werde."

nur als das Medium der Ausführung des ewigen Ratschlusses,[1] und seine Satisfaktion ist nicht die causa impulsiva der Errettung, sondern bloß die von Gott gewählte (willkürlich bestimmte, vgl. die Acceptilationstheorie des Grotius) Bedingung für die Verwirklichung seines Erwählungsratschlusses.[2] Nur weil es so gedacht ist, und die Gläubigen durch jenen trinitarischen Pakt in Christo zusammengefaßt erscheinen, kann Christus selber als electus in gewissem Sinne bezeichnet werden.[3])

Mit dem Prädestinations-Ratschluß sind dann für die Erwählten auch alle anderen ihn verwirklichenden Akte gesetzt; und es ist daher dessen unausweichliche Folge, daß die Gnade für unwiderstehlich erachtet[4]) und für den infolge der Wahl Wiedergeborenen und Gerechtfertigten die Unmöglichkeit eines Abfalls angenommen wird.[5]) Die Kehrseite dieser Bestimmung etlicher

---

[1]) Vgl. Conf. Helv. post. art. X. (Niem. p. 481): Ergo non sine medio, licet non propter ullum meritum nostrum sed in Christo et propter Christum nos elegit Deus, ut qui jam sunt in Christo per fidem, illi ipsi etiam sint electi, reprobi vero, qui sunt extra Christum.

[2]) Conf. Gall. art. 12 (Niem. 317): Dieu retire ceux, lesquels en son conseil éternel et immuable il a éleus par sa seule bonté et miséricorde en notre Seigneur Jésus Christ und Can. Dortr. I. art. 7 (Niem. p. 694): . . . certam quorundam hominum multitudinem . . . ad salutem elegit in Christo, quem etiam ab aeterno Mediatorem et omnium electorum caput salutisque fundamentum constituit.

[3]) Form. Cons. Helv. can. 5. (Niem. p. 731): In gratioso autem illo electionis decreto ipse quoque Christus includitur non ut causa meritoria vel fundamentum ipsam electionem praecedens, sed ut ipse quoque ἐκλεκτός electus (Röm. 3, 2) ante jacta mundi fundamenta praecognitus primarium ejus exequendae electus mediator et primogenitus frater noster. und can. XIII. (p. 734): Pro solis quippe electis ex decretario Patris consilio propriaque intentione diram mortem oppetiit, solos illos in sinum paternae gratiae restituit solos Deo Patri offenso reconciliavit et a maledictione legis liberavit. Vgl. Can. Dortr. II. art. 8. u. Conf. Westm. c. VIII. 1.

[4]) Can. Dortr. III. und IV. art. 12 (Niem. p. 711): Ea (illa in Scripturis praedicata regeneratio, nova creatio) . . . est plane supernaturalis, praestantissima simul et suavissima, mirabilis, arcana et ineffabilis operatio virtute sua . . . adeo ut omnes illi in quorum cordibus admirando hoc modo Deus operatur certo, infallibiliter et efficaciter regenerentur et actu credant.

[5]) Heidelb. Kat. Fr. 53 heißt, vom heiligen Geist zu glauben, „daß er auch mir gegeben ist, mich durch einen wahren Glauben Christi und aller seiner Wohlthaten teilhaftig machet, mich tröstet und bei mir bleiben

zur Seligkeit wird in den Bekenntnissen der reformierten Kirche nur als ein Belassen in der durch die Sünde verdienten Verdammnis, und nicht mit Beza und dessen dogmatischen Schülern geradezu als reprobatio gezeichnet.[1])

Während die meisten Bekenntnisse die Lehre in dieser milden Weise vortragen, und die Conf. Gallic. (art. 7 u. 9) sogar hervorhebt, daß Gott nicht der Urheber des Bösen sei, die bösen Geister suapte malitia solche geworden, und Adam sua ipsa culpa gefallen sei, findet sich eine strengere Auffassung wie in der Conf. Belg., den Canones Dortracenae, der Conf. Westm. und der Formula Consensus Helvetici. In allen aber ist der infralapsarischen Anschauung (Augustins) das Wort gegeben, und der Supralapsarismus Calvins ist nur durch Beza's stärkere Betonung desselben in die Dogmatik eingeführt. Aber, wenngleich die äußersten Spitzen dieser Lehre, wie in den Bekenntnissen,[2]) so auch fast durchgängig in der reformierten Predigt nicht herausgekehrt werden, so zeigen sich die Wirkungen dieses Prädestinatianischen Ferments in den meisten Lehrstücken, ebenso in der Christologie und in der Soteriologie, wie in der Lehre von der Kirche und von den Gnadenmitteln. Vor allem bleibt ein Widerspruch in der reformierten Heilspredigt. Gott hat nach ihr nämlich zwar den Heilsweg in Christo vollkommen geoffenbart, so daß er allen bekannt wird, aber nicht alle, welche dieser Offenbarung teilhaftig werden, sind zur Seligkeit durch sie wirklich berufen. Denn infolge der voluntas beneplacita im decretum arcanum ist bestimmt, daß nur den einen divitiae misericordiae Gottes zufallen, die andern aber, weil ihnen die gratia sufficiens nicht gilt, höchstens zu einer fides temperaria gelangen und

---

wird in Ewigkeit," und vgl. Fr. 54 den Schluß, Anm. 3. u. Conf. Westm. c. XVIII. 8.

[1]) Conf. Belg. art. XVI. (Niem. p. 370): Justum vero, alios in illo suo lapsu et perditione relinquendos, in quam sere ipsi praecipitas dederunt.

[2]) Die reformierte Anschauung zu mildern und doch reformiert zu bleiben ist so schwer, daß noch vor dem Arminianismus Spezialbekenntnisse in diesem Bestreben sich bis zum Synergismus verirrten, z. B. das Bentheimer Bekenntnis art. 12 (in Ebrards Ausgabe von Salnars Harm. conf. fidei S. 92): An credas, in salutis mediis initium medium ac complementum Deo in solidum ascribendum, non autem viribus et operibus humanis eorumque meritis sive totaliter sive ex parte tribuendum esse, Deo ad salutem operante, pii et fideles per Dei gratiam cooperentur.

dann wieder abfallen. Es liegt daher eine gewisse Täuschung darin, daß die Bekenntnisse, wie der Heidelberger Katechismus, alle, die sie annehmen, zu glauben heißen, daß sie ein lebendiges Glied der Kirche sind, und ewig bleiben werden; da dies der Grundlehre von der Prädestination nach nicht allen gelten kann, und selbst im Glauben keine Bürgschaft liegt, weil er nur ein temporärer sein kann, und sich nicht an der Gewißheit des allgemeinen Gnadenwillens Gottes und seines Vollzuges durch den heiligen Geist bei jedem, der da glaubt, wie dies nach lutherischer Lehre der Fall ist, stärken und kräftigen kann. Wer in reformierte Gemeinden Einblick gehabt hat, der weiß von aus dieser Sachlage hervorgehenden Anfechtungen gerade ernster und sinniger Gemüter.[1])

---

[1]) Die Formula consensus Helvetici von 1674 lehnt, ihrerseits die reformierte Lehre schon fast in ungeistlicher, rein doktrinärer Weise darstellend, des Moses Amyrauts (1634—1664 vgl. besonders seine Traité de la prédestination et de ses principes différents. 1634. Dissertationes quatuor 1645. Das vierte: de gratia universali und Fidei circa errores Arminianorum declaratio 1647) Lehre vom universalismus hypotheticus (vgl. S. 113) ab, während die französische Nationalsynode zu Loudun 1660 sie für très orthodoxe erklärte. Aber dies konnte letztere nur, weil sie Amyraut nötigte, das von ihm vor allem vorausgesetzte decretum universale und conditionale (Deus decrevit ab aeterno [voluntate praecepti] filium suum mittere, qui salutem ea lege omnibus acquirunt, si ipsum per fidem amplecterentur) nicht als decretum, sondern als praeceptum, also nur als Heilsvorschrift und nicht wie Bullinger als praedestinatio und consilium aeternum (Helv. post. c. 13) zu fassen (gegen Ebrard a. a. O. S. 96 ff. vgl. Helv. conf. art. X). Da nun nach Amyraut aber alle Menschen ita vehementer mali sind, ut contingere nequeat, quin Christi satisfactionem oblatam rijiciant, so erhält diese gratia universalis hypothetica Amyraut's den Charakter einer rein platonischen Idee ohne allen Wert. Und faktisch wird an dem calvinischen Partikularismus durch seine Voranstellung dieses allgemeinen Heilswillens nichts geändert. Denn ein decretum efficax ist erst der zweite Ratschluß Gottes, durch welchen er jenem ersten zu Hilfe gekommen ist, und die infolgedessen eintretende bekehrende Wirkung des heiligen Geistes ist unwiderstehlich wirksam trotz der Sünde — aber nur für die Erwählten. Dieser Versuch, für Gottes inneres Wesen die Allgemeinheit des Gnadenwillens und also die Liebe als das innerste Wesen Gottes festzuhalten, war nichtig, da durch den beim zweiten Ratschluß angenommenen Dualismus Gottes Wesen nicht unberührt bleiben könnte. Der im Amynaldismus sich regenden Tendenz zum Universalismus trat man außerhalb Frankreichs, namentlich in der Schweiz (Heidegger, Formula consens. Helv.) und in Holland (Spanheim, Disp. de gratia universali 1644) heftig entgegen.

§ 41. Die wesentliche Leugnung einer Gnadenwahl bei den übrigen Kirchenparteien.

Überall, wo man Bekehrung und Seligkeit des Menschen nicht auf die mera gratia zurückführen will, kann man sich auch den Gnadenwillen Gottes nicht als einen besonderen und frei waltenden, sondern nur als einen allgemeinen, unter Bedingungen wirksam werdenden und an irgend welches Entgegenkommen von seiten der Menschen gebundenen Schöpferwillen Gottes vorstellen. — Dies beweisen die kleineren protestantischen Kirchenparteien ebenso wie die römische und griechische Kirche.

1. Am nacktesten sprechen dies die Sozinianer aus. Von einer Prädestination kann bei ihnen im Grunde gar nicht die Rede sein. Nach ihnen ist Christus bloß der Dollmetscher (interpres) des göttlichen Vorhabens gewesen (Cat. Rac. qu. 440), quod iis, qui in ipsum (Deum) crederent eique obedirent, daturus esset vitam aeternam: eos vero, qui in eum credere et ei parere recusarent, aeterna damnatione puniturus esset. Als electi sollen in der Schrift nach ihnen deshalb auch die bezeichnet sein, welche der Predigt des Evangeliums zustimmen, oder gar auf deren Veranlassung ein anderes Leben zu führen beginnen (qu. 441).[1] So gefaßt ist die Prädestination nichts Besonderes, sondern nur dasjenige Moment der göttlichen Providenz und Weltregierung, welches sich auf die Menschen, als den mit Vernunft und Willen begabten Teil der Geschöpfe bezieht.

---

[1]) Auf diese Verflachung der Prädestinationslehre kam es auch bei den zu Dortrecht aus der reformierten Kirche ausgeschlossenen Remonstranten, der Partei des Leydener Professors (1603—1609) Arminius, hinaus, wenn dieselben sich auch an die durch Calvin aufgebrachte Terminologie möglichst anschlossen. Das zeigt 1. ihre Erklärung: Decretum vocant Remonstrantes decretum praedestinationis ad salutem, quia eo decernitur, qua ratione et conditione deus peccatores saluti destinet. (Apol. conf. Rom. p. 101), 2. der Umstand, daß nach ihnen die vocatio efficax ab eventu potius, quam a sola intentione dei sic dicta geheißen wird (Conf. Rom. 1622. cap. 17, 3), und 3. die Erklärung, welche der richtig klingende Satz: Deus hominis salvare constituit sub conditione fidei (Ap. Conf. Rom. p. 101) bei einem ihrer Hauptwortführer Limborch erhält, der die fides als opus nostrum bezeichnet, wenn auch nicht in dem Sinne, daß der Glaube justitia nostra formalis sei, so doch conditio in nobis et a nobis requisita und die Gnade nur primaria fidei causa ist, sine qua non possit homo recte libero arbitrio uti.

2. Darauf läuft es selbst bei den Quäkern hinaus, wenngleich von vornherein bei ihnen die Lehre in völlig entgegengesetzter Weise gefaßt zu sein scheint. Sie lassen nämlich das lumen salutiferum im weitesten Sinne ein universale sein und lehren, quod Deus per hoc lumen et semen invitet omnes et singulos vocet, redarguat et hortetur illos cumque iis, quasi disceptet, in ordine ad salutem id, si recipitur et non resistitur, omnium salutem operatur etiam eorum, qui et Adae lapsus et Christi adventus et mortis ignari sunt etc. (Barklai, Apol. thes. 5 und 6 cap. XXI. p. 102). In den letzten Worten zeigt sich schon, daß sie annehmen, die Wirkung des inneren Lichts, die Erfahrung des Herzens könne vorhanden sein auch bei solchen, welche keine Kenntnis von der Wahrheit des Christentums haben, ja selbst bei solchen, bei denen der Verstand noch durch vielfachen Irrtum, selbst durch Aberglauben, verdunkelt ist. Damit ist aber die Einwirkung Gottes auf der Menschen Herz ebenso von der erlösenden wiedererleuchtenden Heilsoffenbarung Gottes in Christo völlig losgelöst,[1]) wie überhaupt ihrer Art nach zu einer ohne intellektuelle Vermittelung also unmittelbar und physisch das Innere des Menschen ergreifenden göttlichen Beeinflussung (gratia infusa im emphatischsten Sinne) gestempelt. Wird nun dazu die Möglichkeit (und Wirklichkeit) eines obsistere et rejicere (bei vielen) angenommen, und solches für diese für die Ursache ihrer Verdammung erklärt, so kann offenbar jene Wirkung des lumen internum nicht als Folge eines besonderen göttlichen Heilswillens und einer Gnadenwahl angesehen werden. Dieselbe stellt sich, indem sie sich ohne Rücksicht auf Gottes Heilsoffenbarung in Christo auf alle Menschen erstreckt, bloß als ein Ausfluß des schöpferischen Waltens und seiner Providenz hinsichtlich der inneren Entwickelung der mit Vernunft und Willen begabten Geschöpfe dar. Auch bei ihnen fließen praedestinatio und providentia zusammen.

---

[1]) Von denen, zu welchen die Predigt von Christo dringt, heißt es a. a. O.: Quo etiam et illi salutem adipiscuntur, qui habent Christi externam scientiam, cum hoc intellectus eorum aperiuntur ad recte utendum et applicandum, quae in Scripturis traduntur, ut salutiferum illorum usum accipiunt. Die äußerst lose Verbindung der Einwirkung des lumen salutiferum, also der Verwirklichung des göttlichen Heilswillens mit dem Werke Christi und der Predigt des Evangeliums, welche hier auch bei den Christen angenommen wird, ist bei der Beurteilung der Lehre der Quäker zu beachten.

3. Auch in der römischen Kirche wird im Grunde das Bestehen einer Gnadenwahl auf seiten Gottes thatsächlich geleugnet und in Abrede gestellt. Die römische Kirche kann zwar nicht davon ablassen, von einer praedestinatio dem Wortlaut nach zu sprechen. Daran hindert sie die anerkannte Rechtgläubigkeit des Kirchenvaters Augustin, gegen dessen Lehre sie, ohne in Widerspruch mit sich selber zu geraten, sich nicht wenden darf. Darum ist bisher auch der Augustinische Prädestinatianismus nur indirekt in wider die reformierte Kirche oder wider Vertreter des Augustinismus, die innerhalb der römischen Kirche aufstanden, wie wider Jansen (Bischof von Ypern 1635—1638; gegen ihn die Bulle Innocenz X. Cum occasione vom 31. Mai 1653)[1]) gerichteten Kanones verdammt worden. Die seit der Zeit der beiden Hauptscholastiker, Thomas von Aquin und Duns Skotus[2]) geteilten Ansichten ihrer Theologen (der Dominikaner einer-, und der Franziskaner und Jesuiten andererseits) verhinderte dabei das tridentinische Konzil andere als schwankende negative Bestimmungen zu treffen, mit welchen beide Teile sich einverstanden erklären konnten. Dennoch ist das völlige Absehen der römischen Kirche von dem Zeugnis der Schrift über die Gnadenwahl handgreiflich und immer mehr hervorgetreten.

Das Tridentinische Konzil bezeichnet die göttliche Prädestination nämlich als ein Geheimnis, und erklärt jedes Wissen der Gläubigen um ihre Auswahl für unmöglich (sess. VI. c. 12. Denz. § 688). Indem sie aber mit Rücksicht auf die lutherische Lehre es auch verdammt, si quis disceret, hominem renatum et justificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero praedestinatorum (can. 15. Denz. § 707), beweist die römische Kirche, daß sie den engen Zusammenhang der göttlichen Gnadenwahl mit Christi Heilswerk ebenso verkennt, wie die andern

[1]) Die wider Bajus (1563 in Trient; † 1589 als Kanzler in Löwen) den Vorgänger Jansen's in Vertretung Augustinischer Gedanken gerichtete Bulle Pius V. Ex omnibus afflictionibus vom 1. Oktober 1567 kommt bei der Prädestination speziell nicht in Betracht.

[2]) Während Thomas (Summa theol. I. qu. 83 a. 1. sent. 1 dist. 46 a. 1 fin.: Deus proponit illi gratiam infundere, quam praeparaturum) auf die Gnade doch noch hinweist, schweigt Duns Skotus von ihr gänzlich. Er sagt Sent. I dist. 12. qu. 3: Est intelligendum de acceptatione aeterna, qua Deus ab aeterno providens hunc actum ex talibus principiis eliciendum voluit ipsum ordinatum ad praemium et ita esse meritum.

Gegner der lutherischen Lehre, und über dieselbe von einer falschen, abstrakten Gottesanschauung aus urteilt. Das Interesse Roms ist dabei aber nicht wie das Calvins und seiner Glaubensgenossen, den Gläubigen eine an keine Bedingung gleichsam geknüpfte tröstliche Gewißheit zu geben. Denn das Tridentinische Konzil verdammt nicht bloß Calvins Lehre (can. 16. 17; Denz. § 768 f.) wie später Papst Innocenz X. Jansens Satz von der Notwendigkeit einer gratia de se efficax praemovens et praedeterminans, sondern es verlangt sogar, daß der Gläubige sich der göttlichen Erwählung in seinem Glauben nicht gewiß macht. Man beachte die Sätze: Nemo quoque, quamdiu in hac mortalitate vivitur — — — usque adeo praesumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero praedestinatorum (sess. VI. cap. 12) und: nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur: tametsi in Dei auxilio firmissimam collocare et reponere esse debent (cap. 13). Wohin die Absicht dieser Verbote geht, wird klar, sobald man hinzunimmt, daß sess. V (Denz. § 669) von der fides nostra catholica gesagt wird: sine qua impossibile est placere Deo und Cat. Rom. I. cap. 10. qu. 13: quod omnes, qui salutem aeternam consequi cupiunt, eam (ecclesiam christianam, Romano Pontifice visibili ecclesiae capite qu. 11) tenere et amplecti debeant. — Die Erwählung der Gläubigen hält die römische Kirche allein durch deren Verbindung mit ihr und dem Papste für gesichert und verbürgt. Nicht das göttliche Gnadenwalten, sondern die Kirche als Spenderin der Gnadenmittel verbürgt dem Christen in diesem Leben sein Heil. Noch äußerlicher als die Sozinianer, welche noch auf ein sittliches Verhalten der Erwählung sich begründen lassen, läßt die römische Kirche dieselbe an das äußerliche Halten zu ihr und die durch ihre Vermittelung zuströmende Gnade (gratia infusa), darin mit den Quäkern sich berührend, geknüpft sein.

4. An letztere wird man noch lebhafter erinnert, wenn man nach den bezüglichen Anschauungen der griechischen Kirche fragt. Einerseits nämlich wird in den Bekenntnissen dieser unumwunden ausgesprochen, daß die Prädestination nur eine Abart der göttlichen Präscienz ist, und durch sie Gottes Providenz mitbestimmt wird.[1]) Andrerseits wird dieselbe nur als ein Ausfluß der

---

[1]) Conf. Orth. P. I. qu. XXX. (Kimm. p. 96): Διὰ τοῦτο εὐλόγως ἠμποροῦμεν νὰ εἰποῦμεν ἀπὸ τὰ καθ' ἡμᾶς, πῶς εἰς τὸν Θεὸν πρῶτον

göttlichen Güte, welche nur den Geneigten, nicht aber den Abgeneigten nützlich ist,[1]) und als eine mit Gottes Schöpferverhältnis zur Welt unmittelbar gegebene, ihm selber ebenso natürliche, wie das Leuchtenlassen des natürlichen Lichts für das von ihm Erschaffene vorgestellt.[2]) Eben deshalb kann das Walten der erleuchtenden Gnade auch ein Gegenstand des Vertrauens wie der bewundernden Anbetung sein. Die derartigen Anschauungen, wie sie uns schon bei den Quäkern begegneten, zu Grunde liegende, Gott und Welt in unklare Verbindung bringende Naturmystik tritt hier deutlich als ein bedeutsames Ferment der Denkungsart der morgenländischen Kirchen hervor.[3])

εἶναι εἰς τὴν τάξιν ἡ προγνῶσις, δεύτερον ὁ προορισμός, ἔπειτα μετὰ τὴν κτίσιν ἀκολουθεῖ ἡ πρόνοια τῶν κτισμάτων.

[1]) Conf. Dorsithei decr. 3. (Kimm. p. 428): *Ἐννοοῦμεν δὲ τὴν χρῆσιν τοῦ αὐτεξουσίου οὕτως ὥς τὶς τῆς θείας καὶ φωτιστικῆς χάριτος, ἣν καὶ προκαταρκτικὴν προσαγορεύομεν, οἷον φῶς τοῖς ἐν σκότει παρὰ τῆς θείας ἀγαθότητος πᾶσι χορηγουμένης τοῖς βουλομένοις ὑπεῖξαι ταύτῃ καὶ γὰρ οὐ τοὺς μὴ θέλοντας ἀλλὰ τοὺς θέλοντας ὠφελεῖ — καὶ συγκατατεθῆναι; ἐν οἷς ἐκείνη ἐνιέλλεται πρὸς σωτηρίαν οὖσιν ἀναγκαιοτάτοις, δωρεῖσθαι ἑπομένως πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ ἀγάπην ταὖτον εἰπεῖν, πρὸς ἃ θεὸς θέλει ἡμῖν ἐργάζεσθαι ἀγαθά, ἃ καὶ ἡ προκαταρκτικὴ χάρις προσενετείλατο, ἀποτελοῦσα, δικαιοῖ καὶ προωρισμένους ποιεῖ.*

[2]) Hier kann einmal auf des Metrophanes Kritopulos Konfession, die er 1628 in altgriechischer Sprache in Helmstädt aufsetzte (Helmstädt 1661 von Hornejus ediert), als bezeichnend verwiesen werden, in der sich öfter Stellen wie diese (pag. 67) finden: *Πᾶσιν οὖν τοῖς τῷ φυσικῷ φωτὶ εἶ κατὰ λόγον χρωμένοις, τούτοις ὁ πανάγαθος θεὸς ἐπιλάμπει καὶ τὸ πνευματικὸν φῶς· τουτέστιν ἐπανάγει αὐτοῖς τὴν τούτου πoριστικὴν καὶ καθεκτικὴν δύναμιν ἣν ἀπώλεσαν καὶ τὸ περὶ ταύτης αὐτεξούσιον ἤδη νεκρωθὲν τῇ παραβάσει ἀνίστησι, τῇ αὐτοῦ χάριτι. Οὓς καὶ πρὶν τοῦτο ποιήσει προγινώσκει τοῦτο ποιήσαντες καὶ εἰς ἀγαθὸν τέλος τούτους προωρίζει καὶ πρὸς ἑαυτὸν καλεῖ διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ δικαιοῖ τῷ τοῦ μονογένους αἵματι καὶ δοξάζει τῇ αὐτοῦ χάριτι.*

[3]) Der Mennoniten ist im Paragraph nicht gedacht, weil sie die biblischen Gedanken in ihrem Bekenntnis richtig aussprechen (Ris, Conf. art. 7), aber sie nicht lehrhaft ausführen.

7. Kapitel.

Vom Bestande und von der Frucht des rechtfertigenden Glaubens.

A. Lehre der lutherischen Kirche.

§ 42. Von der Möglichkeit und Notwendigkeit der Früchte des Glaubens in der Heiligung.

Indem der heilige Geist durch Wort und Sakrament in des Menschen Herzen kräftig wird, und den Glauben wirket, durch den wir um Christi willen gerechtfertigt werden, bringt er im Menschenherzen eine Wirkung hervor, die auf die dadurch veränderte Stellung desselben zu Gott gesehen sich als Bekehrung (conversio) darstellt, in Beziehung darauf aber, daß sie nur erfolgt ist, indem Gott den Menschen also gezogen hat, daß aus seinem verfinsterten Verstand ein erleuchteter Verstand, und aus seinem widerspenstigen Willen ein gehorsamer Wille geworden ist (F. C. s. d. art. II. § 60. M. S. 603), mit der Apologie als Wiedergeburt[1]) bezeichnet werden muß. Der Glaube aber, der, wie er vom heiligen Geist gewirkt ist, auch wieder den heiligen Geist mit sich bringt, erzeugt in den Herzen ein neues Leben, weshalb es necesse est, quod pariat spirituales motus in cordibus (A. C. A. III. de dilect. § 4. M. S. 109, vgl. schon C. A. XX. § 29).[2]) Diese der Erleuchtung folgende, beim Bestande des rechten Glaubens eintretende Bewirkung der Erneuerung des Herzens, wird in den Bekenntnisschriften verschiedentlich bezeichnet. Die beiden Katechismen (Art. III. Cat. maj. § 53. 57. M. S. 458) nennen sie

---

[1]) A. C. A. IV. § 64 (M. S. 98): Quum autem de tali fide loquamur, quae non est otiosa cogitatio sed quae a morte liberat et novam vitam in cordibus ponit et est opus Spiritus Sancti . . . Quid potest dici de conversione impii seu de modo regenerationis simplicius et clarius? cf. § 46 (M. S. 93): Quae fides est vera cognitio Christi et utitur beneficiis Christi et regenerat corda et praecedit legis impletionem. Cf. F. C. s. d. II. § 71 (M. S. 605). Per quod (evangelium) Spiritus sanctus conversionem et renovationem in nobis operari et perficere vult.

[2]) Da heißt es schon: Et quia per fidem accipitur fides, jam corda renovantur et induunt novos affectus, ut parere bona opera possint.

Heiligung (sanctificatio),[1]) um die Art der Wirkung des heiligen Geistes zu kennzeichnen. Die Augustana spricht dagegen von 1533 ab vom neuen Gehorsam,[2]) wie es auch in den später hinzugefügten Überschriften des Art. VI heißt, weil das vom heiligen Geist gewirkte neue Leben sich als solcher im Blick auf Gottes Gebote darstellt, weshalb auch der entsprechende Artikel der Apologie in noch konkreterer Bezeichnung die Überschrift: de dilectione et impletione legis trägt. Der Text der Augustana von 1531 spricht (wie der IV. Art. der F. C. und auch der XIII. Artikel des III. Teils der Art. Smalc.) hingegen sowohl Artikel V als Art. XX von guten Werken, weil an deren Forderung seitens der mittelalterlichen Kirche die reformatorische Erkenntnis gleichsam entflammt war, und an deren Zurechtstellung die Anerkennung der reformatorischen Rechtfertigungslehre für viele Zeitgenossen hing. Und weil wir es in der Symbolik einerseits mit den Bekenntnisschriften und deren Sprechweise, andererseits aber mit der Vergleichung des lutherischen Lehrstücks mit dem der andern zum Teil auf bestimmte Werke Wert legenden Kirchenparteien zu thun haben, sprechen wir auch vornehmlich von diesen.

Indem die Augustana bei Behandlung dieses Lehrpunkts den Satz voranstellt, „daß solcher Glaube gute Früchte und gute Werke bringen soll" (Art. VI), stellt sie sofort das Verhältnis der Heiligung zur Rechtfertigung klar. Gute Werke sind darnach nicht zu thun, um auf sie zu vertrauen, und dadurch Gnade vor Gott zu verdienen. Sie sind nur erst Folgen und Wirkungen des rechten Glaubens, und außer ihm, und außerhalb Christo ist menschliche Natur viel zu schwach, gute Werke zu thun (Art. XX. § 36. M. S. 46).[3]) Weil die Reue die conditio sine

---

[1]) Vgl. F. C. s. d. III. § 28 (M. S. 615): Similiter et renovatio seu sanctificatio, quamvis et ipse sit beneficium mediatoris Christi et opus Spiritus Sancti non tamen ad articulum aut negotium sanctificationis coram Deo pertinet sed eam sequitur, quia propter carnis nostrae corruptionem in hac vita imperfecta est et nondum omnibus numeris absoluta.

[2]) In der deutschen Ausgabe der C. A. findet sich im Art. VI. der Satz: „Denn das Evangelium bringt ein neues Leben mit sich, das ist Gehorsam gegen Gott."

[3]) Vgl. Art. Smalc. III. Art. XIII. § 2 (M. S. 324): Hanc fidem, renovationem et remissionem peccatorum sequuntur bona opera.

qua non des Glaubens ist,[1]) werden dieselben auch als Früchte der Buße (fructus poenitentiae), (Art. XII. § 6. M. S. 41, Matth. 3, 8), wie auch mit Paulus nach ihrem Urheber als Früchte und Werke des Geistes (F. C. s. d. VI. 17. u. ö. M. S. 643) bezeichnet.

Die Möglichkeit der Heiligung liegt darin, daß das durch den heiligen Geist erneuerte Herz solche geistliche Regungen wie deren Äußerungen im Wandel haben kann und muß.[2]) Doch sind dieselben in den Wiedergeborenen nicht Folge eines Zwanges, von dem sie durch Christus völlig befreit sind (F. C. s. d. VI. 17), sondern geschehen infolge der Erneuerung des Herzens willig und ungezwungen (ibid. § 23. M. S. 644). Der im Herzen der Wiedergeborenen wohnende heilige Geist kann nicht müßig sein (otiosus) sein,[3]) sondern treibt die Kinder zum willigen Gehorsam gegen das Gebot Gottes (ibid. XI. 73. M. S. 719). Die Frucht, welche dem wahren Glauben folget, ist die Liebe (ibid. III. 27. M. S. 615), weshalb in der Apologie der Besprechung der Rechtfertigung an Stelle des Art. VI. der C. A. ein Artikel de dilectione et impletione legis folgt. Wahrer rechter Glaube muß so gewiß solche Triebkraft haben, daß, wo gute Werke nicht folgen, der Glaube falsch und nicht recht ist (Art. Smalc. III. XIII. § 4. M. S. 325).

Für die Notwendigkeit der guten Werke, und ihres Folgens auf den Glauben (A. C. A. de dilect. § 18. M. S. 128), wird eine Reihe von Gründen angegeben. Neben der inneren Notwendigkeit, die im Leben und Wachsen des Glaubens als einer triebkräftigen Wurzel liegt (vgl. bes. F. C. ep. IV. 10. M. S. 532), wird in der zuletzt angeführten Stelle auch die Pflicht, Gott für solchen rechtfertigenden Glauben zu danken, hervorgehoben.[4]) Vor

---

[1]) Quae vera et salvans fides in iis non est, qui contritione carent et propositum in peccatis pergendi et perseverandi habent. (F. C. s. d. III. 26. M. S. 615). Vgl. § 34, 2. S. 224.

[2]) Vgl. ibid. II. 63 (M. S. 673): Tantum boni et tamdiu bonum operatur, quantum et quamdiu a spiritu Dei impellitur, welches eben durch Gesetz und Evangelium in der Schrift nach dem Früheren stetig erfolgt.

[3]) Vgl. dazu Luthers Satz in der Neujahrspredigt von 1517: Justitia fidei sine quidem operibus datur, sed tamen ad opera et propter opera datur cum sit res quaedam viva nec possit esse otiosa, welcher den Verfassern der F. C. offenbar vorschwebte. L.'s WW. W. A. I. S. 119.

[4]) In Verfolg dieses Gesichtspunktes zählt die A. C. A. im Anschluß an 1. Petr. 2, 5; Röm. 12, 1 und Hebr. 13, 15 die guten Werke auch zu

allem besagt aber schon die Augustana, daß solcher Glaube gute Früchte und gute Werke bringen soll (debet), und man gute Werke thun müsse (oporteat), allerlei, so Gott geboten hat, um Gottes willen (Art. VI. bona opera mandata a Deo). Somit liegt für die Heiligung der ganzen Person, und das Leisten des neuen Gehorsams der Anlaß im Willen Gottes (C. A. XX. 27. propter voluntatem Dei), und ist die Führung des Lebens der Gerechtfertigten, in Übereinstimmung mit der gesamten lutherischen Lehre, aufs bestimmteste an dessen unwandelbare Vorschrift (die in der h. Schrift Gesetz genannt wird) gebunden (F. C. s. d. VI. 15. M. S. 642 f.)[1]) Eben deshalb darf, wie auch Luther allen selbsterwählten Werken der Päpstlichen beständig das sine verbo (mandato) Dei entgegen hält, nicht erst durch Menschensatzungen festgestellt werden, was gute Werke sind, und welche als solche von Christen notwendig geleistet werden müssen, sondern ist, was geist-

---

den Dankopfern (sacrificia laudis), welche noch nach Christi Opfer zu bringen sind. Art. XXIV. de Missa § 250. M. S. 253.

[1]) Um des das Leben der Gläubigen normierenden Willens und Wortes Gottes willen, und nur als diesem Willen gemäße sind die guten Werke notwendig (s. d. VI. 45: quae legi Dei conformia [gemäß] sind); dadurch ist es dem Belieben der Wiedergeborenen ganz entzogen, ob sie bene aut male handeln wollen. Die lutherische Anschauung ist darum völlig mißverstanden, wo man als ihre Konsequenz hinstellt, daß nach ihr die höhere Stufe ein von innen getriebenes naturgesetzliches Verfahren und das Gesetz daher dem Menschen allein wegen des noch anhängenden Fleisches nötig wäre (Müller, Symb. S. 320). Nach lutherischer Anschauung ist vom Geist Gottes und vom Wort Gottes getrieben werden, zu dem auch für die Gläubigen das Gesetz (voluntas decernens, vgl. § 3) gehört, völlig eins; als coactio wird dies Treiben allein vom alten Menschen empfunden und in der Beziehung wird von vollkömmlich Erneuerten in der Form. Conc. (s. d. VI. 6) gesagt, daß sie keines Gesetzes (keines Treibers) mehr bedürfen würden. Jene Erklärung über die Notwendigkeit der guten Werke tritt zugleich zwei aufgetretenen irrigen Anschauungen entgegen. Die eine ist die, welche Melanchthon seit 1635 und Major verfochten, daß nämlich der neue Gehorsam (auch justitia bonorum operum genannt) und die guten Werke ad vitam aeternam notwendig seien oder doch mindestens ad non amittendam salutem (Justus Menius 1554) und aus ihnen neben dem Glauben eine Seligkeitsbedingung machten. Die andere war die Übertreibung der richtigen Behauptung von der Unabhängigkeit der justificatio und der certitudo salutis von allem anderen, als dem Christum ergreifenden Glauben, die in Amsdorfs These, daß gute Werke zur Seligkeit schädlich seien, 1559 ausgesprochen war, wobei die im Glauben selber liegende Notwendigkeit, Früchte des Glaubens zu zeitigen, welche Luther stets betont hat, vergessen wurde.

lich und christlich Leben zu nennen (C. A. XXVI. 9. M. S. 56) allein aus Gottes Willen, Ordnung und Befehl festzustellen (F. C. s. d. IV. 14. M. S. 627). Voran steht hier natürlich als Bekundung der letzteren der Dekalog, dessen Erfüllung nach Röm. 13, 10 in die Liebe zusammengefaßt wird (A. C. A. wie im Cat. min. bei dessen Auslegung im Anfang jeder Erklärung). Aber, da Gott in seinem Wort uns ausdrücklich auf die Schöpfungsordnung verweist, so wird dieser Wille Gottes bereits in der Augustana auch in der Berufspflicht (vocatio) eines jeden wiederholt gefunden (vgl. folgd. §). Darum ergiebt sich, wiewohl dem Gerechten kein Gesetz als treibende Macht gegeben ist, da er vom Geist getrieben wird, dennoch für das Gesetz neben dem politischen und erziehenden Gebrauch desselben noch ein dritter Brauch (tertius usus legis F. C. art. VI; usus didacticus seu normaticus). Da aber die Heiligung in diesem Leben nur anfängt, und wir in diesem Leben immer nur halb und halb rein und selig bleiben, so muß der heilige Geist auch in der Weise noch stetig in uns arbeiten (Cat. maj. III. § 57—58. M. S. 458 f.), daß er den alten Adam in uns durch Dräuungen des Gesetzes treibt und im Gehorsam erhält (1. Kor. 3; Röm. 7; F. C. s. d. VI. 19. M. S. 643), und nimmt der usus didacticus um der Gelüste des Fleisches in den Wiedergeborenen willen immer wieder aufs neue die Gestalt des usus paedagogicus an, ohne deshalb an sich mit diesem, der bei den Unwiedergeborenen allein statt hat, zusammenzufallen. Zugleich wird das völlig Falsche der schwärmerischen Anschauung klar, daß die, welche Vergebung der Sünden einmal empfangen haben, und gläubig geworden sind, hernach auch, wenn sie sündigen, im Glauben bleiben, und solches ihnen nicht schade (Art. Smalc. III. III. 42. M. S. 319). Vielmehr tritt hier die Unterscheidung von peccata venialia und mortalia in ihr Recht. Während nämlich dem Unwiedergeborenen, weil er im geistlichen Tode dahingeht, alle seine Sünde auch zur Todsünde, oder zu solcher wird, die ihm die Verdammnis zuzieht, so hat der Wiedergeborene, weil ihm, der im Glauben steht, der heilige Geist täglich alle Sünde reichlich vergiebt (Cat. min. art. III), für die infolge der Unvollkommenheit seiner Heiligung noch anklebenden peccata infirmitatis et ignorantiae auch Vergebung, und ist nicht in Todsünden (A. C. A. IV. 48. M. S. 95). In denen ist aber der Glaube und Geist ganz weg, welche, nachdem sie geglaubt haben, wieder in der Welt

fleischlich leben,[1]) da das ohne ein committere contra conscientiam nicht abgeht (Art. Smalc. III. iii. § 43 vgl. F. C. ep. III. 11. M. S. 329),[2]) und wandeln solche trotz der zuvor empfangenen Vergebung doch wieder in Todsünden. Bei den aus dem Glauben Gefallenen wie bei dem Unwiedergeborenen finden sich also nicht um der Substanz der einzelnen Sünden willen Todsünden, sondern um des Seelenzustandes willen, in und aus dem heraus ihre Sünden begangen werden; es ist der der Trägheit, das Wort Gottes zu hören, und des Überdrusses an demselben (ἀκηδεία, taedium et socordium).[3])

Den deshalb, weil immer nur ein Anfang in der Heiligung gemacht ist, im Wiedergeborenen fortgehenden Kampf stellt der kleine Katechismus (Cap. IV. qu. 4. vgl. F. C. epist. VI. 3. M. S. 536 f. und s. d. VI. 7—8. M. S. 641) als Pflicht aller Getauften dar, und heißt (Cap. III. petit 1 u. 6. § 11 u. 18) durch Gebet die feindlichen Gewalten, Teufel, Welt und Fleisch überwinden, und sich um den heiligen Geist als die rechte Siegesmacht bemühen. Um dieser bis in den Todeskampf hinein fortdauernden (A. C. A. XX. 85. M. S. 211), aber dem Glauben zur Stärkung dienenden (ibid. XII. 37. 42. S. 172 f.) Anfechtungen willen muß bei Christen die Buße (poenitentia) ein

---

1) Im lat. Texte der Apologie heißt es a. a. O. deutlich (de dilect. § 22 M. S. 112): Quare non potest existere (fides) in his, qui secundum carnem vivunt, qui delectantur cupiditatibus suis et obtemperant eis.

2) Für diesen Punkt ist es gut, die C. A. variata art. VI. (1540) zu vergleichen, wo Melanchthon sagt: Ac debet haec obedientia repugnare pravis cupiditatibus et subinde spiritualibus exercitiis fieri purior et cavere, ne quid committamus contra conscientiam juxta 1. Tim. 1, 5 . . . Qui vero obtemperant pravis cupiditatibus et agunt contra conscientiam versantur in peccatis mortalibus, nec fidei justitiam nec justitiam bonorum operum retinent juxta illud Pauli Gal. 5, 21. Den oben festgestellten Begriff von Todsünde spricht Melanchthon schon 1521 in der ersten Ausgabe seiner Loci communes aus (ed. Kolde p. 231): Est enim mortale peccatum omne opus hominis, qui non est in Christo, quia malae arboris, nempe carnis, malus fructus est, und später: Contra venialia peccata sunt omnia sanctorum opera, nempe quod per misericordiam dei credentibus condonentur.

3) Cat. maj. I. praec. 3. § 99: Das ist aber die Sünde, so man bisher unter die Todsünden gezählt hat, und heißt ἀκηδεία, das ist Trägheit oder Überdruß, eine feindselige, schädliche Plage, damit der Teufel vieler Herzen bezaubert und betrügt, auf daß er uns übereile und das Wort Gottes wieder heimlich entziehe.

Grundzug des christlichen Lebens bis zum Tode bleiben (Art. Smalc. III. III. 40).[1])

Aus der dargelegten Anschauung vom Heiligungsstande und von der Leistung des neuen Gehorsams der Gerechtfertigten ergiebt sich folgerichtig die schon in der C. A. ausgesprochene Schätzung der guten Werke,[2]) daß diese nämlich zwar als Früchte des Glaubens notwendig sind und vorhanden sein müssen, doch nicht [um] auf solche Werke zu vertrauen ist, dadurch Gnade zu verdienen.[3]) Sofern sie eben gut sind, sind sie Früchte des Geistes. Denn das Herz des Menschen wird nur geschickt, gute Werke zu thun, dieweil durch den Glauben der heilige Geist gegeben wird, und, sofern es ohne diesen ist, ist es viel zu schwach, gute Werke zu thun (C. A. XX. 30. 31. 36. M. S. 46).[4]) Überdem aber bleiben alle Werke der Gerechtigkeit auch viel zu gering, daß Gott ihnen um ihretwillen gnädig sein sollte, so er es nicht um Christi willen wäre (A. C. A. de dilect. 132. M. S. 131).[5]) Die Werke der zu Kindern Angenommenen sind deshalb Gott allein angenehm und wohlgefällig um des Herrn Christi willen durch den Glauben, weil durch diesen die Person Gott angenehm ist (F. C. s. d. IV. 8 und VI. 23. M. S. 626 u. 644; cf. A. C. A. de dilect.

---

1) Die Worte der oben angeführten Stelle der Art. Smalc. erinnern an die erste und vierte der 95 Thesen Luthers wider den Ablaß, da die erste von Christo sagt: Omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit, und die vierte lautet: Manet itaque poena, donec odium sui, id est poenitentia vera intus, scilicet usque ad introitum regni coelorum.

2) Es ist zu beachten, daß das Schema obiger Besprechung der guten Werke, also des neuen Lebens in diesem zweiten wie im ersten und dritten (§ 43) Punkte der C. A. Art. VI. entnommen und nicht willkürlich gemacht ist.

3) Der lateinische Text der Invariata lautet nur einfach: non ut confidamus per ea opera justificationem mereri; im Deutschen der ersten Ausgaben von 1530—1531 ist derselbe Gedanke doppelt ausgedrückt: „daß wir durch unsere Werk Gottes Gesetz genug thun oder von wegen unserer Werk gerecht geschätzt werden."

4) Der lateinische Text der C. A. in dieser Stelle drückt das bestimmter aus; in ihm heißt es zuerst § 31: Nam humanae vires sine Spiritu sancto sunt impiis affectibus et sunt imbecilliores, quam ut bona opera possint efficere coram Deo, und dann § 36: Nam sine fide nullo modo potest humana natura primi aut secundi praecepti opera facere.

5) Darum erklärt die F. C. ep. VI. 7: Confitemur, quod bona opera penitus excludenda sint, non tantum cum de justificatione fidei agitur, sed etiam cum de salute nostra aeterna disputatur.

§ 241—243. M. S. 147). Die Einheit der Anschauung der lutherischen Bekenntnisschriften auch in diesem Punkte kann nicht deutlicher sein. Wenn deshalb in der Apologie an mehreren Stellen (art. III. de dilect. § 73—80. 234 u. 241—248. M. S. 120. 146 ff.) von einer Belohnung der Werke gesprochen wird, so kann das mit dem zuvor Dargelegten nicht in Widerspruch stehen. Denn auch an diesen Stellen wird ausdrücklich davon ausgegangen, daß wir das ewige Leben erlangen durch Christum aus Gnaden, nicht um der Werke und des Gesetzes willen. Das ewige Leben, wird gelehrt, werde deshalb in der heiligen Schrift nur um deswillen ein Lohn genannt, weil dadurch die Trübsale, so wir leiden, und die Liebe, die wir thun, vergolten werden, ob es wohl damit nicht verdienet werde (§ 245). Abgesehen aber davon seien die Werke verdienstlich und meritoria (§ 246. 273). Denn es sei zu lehren, operibus fidelium proposita et praemissa esse praemia, (§ 73) welche in diesem und nach diesem Leben gegeben werden (§ 246), leiblicher wie geistlicher. Und zwar seien diese, während die Vergebung der Sünden für alle die gleiche sei, und allen aus Gnaden umsonst dargeboten werde, ungleich um der Ungleichheit der Mühen willen (§ 73. 74. M. S. 120). So ungleich verteile Gott die Belohnungen für die Gerechtigkeit der Werke (Erunt enim discrimina gloriae sanctorum § 234), damit die Geheiligten lernten mehr streben nach der Erfüllung des Willens Gottes als nach den Belohnungen, und zum Thun des Guten angetrieben würden (§ 79. 80. M. S. 121). Wenn auch auf diese Weise der Ernst des Heiligungsstrebens in den Einzelnen als von Gott gewürdigt anerkannt ist, so ist damit doch zugleich die Freiheit der Gnade Gottes, der varie exercet sanctos et saepe differt praemia justitiae operum, in der heiligenden Ausgestaltung seiner Gläubigen, wie auch daß alle Werke derselben in dem Willen dessen, der sie zu Kindern aus Gnaden angenommen hat, ihr Ziel und Maß haben, festgehalten, und in die Lehre der Lutheraner kein Bruch gekommen. Daß aber diese Seite der Lehre von den Werken in den andern Bekenntnissen nicht weiter berührt ist, das ist in deren Aufgabe und Veranlassung begründet, und liegt darin weder eine Verkümmerung einer früher erkannten Wahrheit, noch ein Mangel der Ethik der lutherischen Bekenntnisse.[1])

---

[1]) Ebenso gegen H. Schmidt, Symbolik, S. 296, wie gegen K. Müller, Symbolik, S. 313 ff.

§ 43. Das Wesen der guten Werke.

Was gute Werke sind, wird in den lutherischen Bekenntnissen nach zwei Hinsichten hin bestimmt, die sich aus dem über die Möglichkeit und Notwendigkeit derselben Bemerkten bereits ergeben; beide Gesichtspunkte sind schon in den Worten des VI. Art. der Augustana enthalten! Man müsse gute Werke thun, allerlei, so Gott geboten hat, um Gottes willen. Denn damit wird vor allem gesagt, daß gute Werke nur Werke sein können, die von Gott geboten sind (bona opera mandata a deo), daß also rechtschaffene gute Werke nicht solche sein, die sich ein jeder, guter Meinung, selbst erdenket, oder die nach Menschensatzungen geschehen, sondern die Gott selber in seinem Wort fürgeschrieben und befohlen hat (F. C. s. d. IV. 7. M. S. 625). Dieselben bilden aber schon darum ein Ganzes, weil Gott das, womit der Mensch ihm in diesem Leben ganz und gar dienen kann, in den zehn Gebot gefordert und befohlen hat (Cat. maj. II. i. § 19. M. S. 451). Indem aber, wie schon oben bemerkt ist, nach der Schrift die Summa des von Gott im Gesetz Gebotenen in die Liebe gesetzt wird (A. C. A. (III.) de dilect. 3 u. 10) und zwar in die Liebe zu Gott und zu den Menschen (§ 168), ist zugleich ausgesprochen, daß die guten Werke sich nicht ausschließlich auf das beschränken, was ausdrücklich in den Geboten aufgeführt ist, sondern nach dessen Auslegung durch Christus auch alle christlichen Tugenden, wie Gottseligkeit und Bescheidenheit, Mäßigkeit, Geduld und brüderliche Liebe umfassen (F. C. XI. 73. M. S. 719). — Indes allein darum, weil ein Werk solches ist, was von Gott geboten ist, ist es noch kein gutes Werk, sondern um dies zu sein, muß es, wie die Augustana weiter hervorhebt, auch um Gottes willen gethan sein, also aus Glauben und Liebe zu Gott hervorgehen. Allerdings kann vieles im Gesetz gebotene, äußerliche Werk, die Vernunft etlichermaßen thun, und dadurch ein ehrbares Leben führen (A. C. A. de dilect. 9. M. S. 110). Aber solch bloß äußeres Vollbringen (opus operatum, das bloße Werk, welches ohne Glauben geschieht, A. C. A. (III) de dilect. § 86. M. S. 122) ist noch kein Halten des Gesetzes, kein gutes Werk, sondern solches begreift beides, das gute Herz inwendig und die Werke auswendig (ibid. § 15. M. S. 111). Ob ein Werk gut ist, das hängt also vom Glaubensstande der

Person ab,[1]) die es thut. Deshalb sind als gute Werke in keiner Weise bloß Werke der äußeren Gottes-Verehrung, wie Heiligendienst, Mönchwerden, Wallfahrten, Fasten, Feiern u. s. w., oder der Askese allein, oder im besonderen Grade anzusehen (C. A. XX. 3. M. S. 44; Cat. maj. I. 314. M. S. 444 u. ö.). Vielmehr sind alle Werke des gemeinen und privaten Lebens (A. C. A. (III) de dilect. § 71), sofern sie im Gehorsam gegen Gott und um Gottes willen gethan werden, gute Werke.[2]) Das Evangelium will, daß man solches alles halte (weltlich Regiment, Polizei, Ehestand) als wahrhaftige Ordnung, und in solchen Ständen christliche Liebe und rechte, gute Werke, ein jeder nach seinem Berufe beweise (C. A. XVI. 6. 7). Diese in Art. XXI. XXVI. 10. 38. XXVII 49 der C. A. wie in der Apologie (XV. 25 ff. M. S. 216) und den Art. Smalc. (tract. de pot. et prim. papae § 48. M. S. 338) immer aufs neue wiederholte Lehre von dem Beruf, den Gott einem Menschen gegeben als dem Stande, in dem ein jeglicher nach Gottes Gebot zu wandeln, ob er ein hoher und niedriger sei (A. C. A. (III) de dilect. § 71 und XV de trad. hum. § 26), und christliche Vollkommenheit zu erstreben hat (ibid. XXVII. 27. M. S. 279), erhebt das gesamte menschliche Thun zu dem Gebiet, in dem der Glaube und die Kindesstellung zu Gott sich zu bethätigen haben. Zugleich ist durch diesen Hinweis eines jeden auf seinen Beruf auch die äußere Form des Lebens der menschlichen Willkür entzogen, da im Bleiben und Nichtverlassen des Berufs nach eigner Wahl sich der Gehorsam gegen Gott zu bewähren hat (A. C. A. XXVII. 50. M. S. 281).[3]) Speziell wird demgemäß wiederholt der Ehestand als von Gott eingesetzt bezeichnet (C. A. XXIII § 5. M. S. 49), und gegenüber schwärmerischer Aufstellungen gelehrt, daß alle

---

[1]) A. C. A. XXVII. 50 (M. S. 281). Ita perfectio nobis est obedire unumquemque vera fide suae vocationi.

[2]) Ibid. de dilect. (III.) § 131: „Und wie ein guter Baum gute Früchte tragen soll, und doch die Frucht macht den Baum nicht gut; also müssen gute Werke folgen nach der neuen Geburt, wiewohl sie den Menschen nicht für Gott angenehm machen, sondern wie der Baum zuvor gut sein muß, also müsse der Mensch zuvor Gott angenehm sein durch den Glauben um Christus willen.“

[3]) Vgl. Anm. 1. A. C. A. XXVII. 50, wo es im Deutschen heißt: Darin stehet die Vollkommenheit, so ich in meinem Beruf gehorsam bin, nicht so ich mich eines fremden Berufs annehme, da ich nicht Befehl oder Gottes Gebot von habe.

Oberkeit in der Welt und geordnete Regiment, Gesetze und gute Ordnung von Gott geschaffen und eingesetzt sind, so daß Christen alle obrigkeitlichen Obliegenheiten ausüben können, wie selbst Kriege führen, streiten und aufgelegte Eide thun (C. A. XVI).

Aus dem rechten Begriff und der Quelle alles Gutesthuns ergiebt sich dann aber auch die sittliche Beschränkung der Freiheit des Christenmenschen über alle Dinge. Wie der Gehorsam gegen die Obrigkeit seine Grenze da hat, wo man der Obrigkeit Gebot nicht ohne Sünde thun kann, indem man Gott mehr gehorchen muß, als den Menschen (C. A. XVI fin.), und der Gehorsam gegen Eltern und Obrigkeit allein in der Furcht und Liebe Gottes ihren sittlichen Antrieb hat (Cat. min. I. praec. 4), so ist auch in Dingen, welche in Gottes Wort weder geboten noch verboten, sondern guter Meinung (bono consilio) eingeführt sind, der christlichen Freiheit, welche an sich verstattet an ihnen sich zu beteiligen, nicht zu brauchen, wenn deren Gebrauch zur Pflanzung und Bestätigung der Abgötterei von Widersachern des Evangeliums verlangt, oder mißbraucht wird (F. C. art. X). Dieses für einen bestimmten Fall[1]) in den Bekenntnissen aufgestellte Princip über den Gebrauch der christlichen Freiheit findet auch auf andere Gebiete des äußeren sittlichen Lebens seine Anwendung.

Nicht minder folgt aus dem Wesen der guten Werke, wie die Bekenntnisse es nach Obigem bestimmen und fassen, die verschiedentliche Schätzung der Ausrichtung des Berufs und auch des in dem Dekalog Gebotenen und Verbotenen nach der inneren Stellung des Menschen. Schon bei dem Bekenntnisstück vom freien Willen (vgl. oben § 30) ist anerkannt, daß der Mensch etlichermaßen einen freien Willen hat, äußerlich ehrbar zu leben und zu wählen unter den Dingen, welche die Vernunft begreift (C. A. XVIII);

---

[1]) Im Art. X. der F. C. ist nur von Kirchengebräuchen die Rede, die man Adiaphora oder Mitteldinge nennt, deren neue Aufrichtung von den Evangelischen seitens ihrer päpstlichen Widersacher als Konnivenz gegen deren Lehre unter Drohung von Verfolgung und Strafen verlangt wurde, also in deren Übernahme eine Verleugnung des rechten Glaubens an Gott und sein teures Evangelium lag. Aber das aufgestellte Princip hat eine viel weitere Bedeutung und findet auf viele analoge Lagen und Fälle in dem Widerstreit des Glaubens und des Unglaubens der Welt Anwendung, weshalb diese Seite oben herausgekehrt ist, vgl. Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik II. S. 58.

so wird auch solchem äußerlichen Leben, und äußeren guten Werken, der Tugend und Ehrbarkeit des natürlichen Menschen (justitia rationis) alles Lob gelassen und bekannt, daß Gott auch solche oft mit leiblichen Gaben belohne (A. C. A. IV. 24. M. S. 91). Aber die aus dem Vermögen des freien Willens erreichte Ehrbarkeit wird nur als justitia civilis, oder justitia operum von der vor Gott geltenden, allein durch den Glauben erreichbaren Gerechtigkeit und dem als Frucht solchen Gnadenstandes in Kraft des Geistes entstehenden Wandel in der Furcht Gottes unterschieden, weil sie nur die Frucht der ungeheiligten Natur des Fleisches ist, und dessen, was Gott gefällig macht, entbehrt.[1]) Die justitia spiritualis umfaßt eigentlich allein die justitia fidei, und die sittliche Rechtbeschaffenheit (justitia bonorum operum) nur, sofern sie der ersteren Frucht und Folge ist, nicht aber, sofern sie der Grund unsers Heils und der Erlangung des ewigen Lebens ist. Offenbar wird durch diese Unterscheidung die Schätzung der Sittlichkeit an sich nicht benachteiligt; denn sie ist so fern davon, das Thun guter Werke für gleichgültig zu erklären, daß sie vielmehr auf deren höherer Artung mittelst Hervorgehen aus den rechten gottgefälligen Antrieben dringt, und dazu anleitet. Es wird also dadurch nicht der Antrieb zum sittlichen Handeln gelähmt, sondern das Ziel wahrer Vollkommenheit zum Nachjagen aufgesteckt.[2])

Ist schon der anscheinend in der Zusammenfassung der ethischen Seite des Glaubenslebens unter den Begriff der guten Werke liegenden atomistischen Auffassung des christlichen Wandels dadurch

---

[1]) A. C. A. XVIII. 70 (M. S. 218): Habet humana voluntas libertatem in operibus et rebus deligendis, quae ratio per se comprehendit. Potest aliquo modo efficere justitiam civilem seu justitiam operum, potest loqui de Deo, exhibere Deo certum cultum externo opere, obedire magistratibus, parentibus, in opere externo eligendo, potest continere manus a caede, ab adulterio, a furto . . . Id enim vocat scriptura justitiam carnalem, quam natura carnalis hoc est ratio per se efficit sine Spiritu sancto, quamquam tanta est vis concupiscentiae, ut malis affectibus saepius obtemperent homines quam recto judicio.

[2]) Man beachte, daß die F. C. s. d. II. 72 (M. S. 605) ausdrücklich hervorhebt, wie Gott durch die Predigt und Betrachtung des Worts „vermahnet, daß wir dieselbige Gnade Gottes an uns nicht lassen vergeblich sein, sondern fleißig üben ir Betrachtung, wie schwere Sünde es sei, solche Wirkung des heiligen Geistes hindern und widerstreben“ (tales Spiritus Sancti operationes).

gewehrt, daß die guten Werke allzumal als Ausrichtung des durch Gott dem Christen zur Beweisung seines neuen Gehorsams gegebenen irdischen Berufs hingestellt sind, so geschieht dies noch mehr, indem als die eigentlich geistlichen Werke, durch welche der rechte Christenwandel erst seine Art empfängt, und die das menschliche Herz ohne den heiligen Geist nicht hervorzubringen vermag (C. A. XX. 36. 37; A. C. A. XIX. 73 f. M. S. 218 f.), die Furcht Gottes, das Vertrauen und die Gewißheit, daß Gott uns erhöre, die Sünden vergebe, und in Nöten helfe,[1]) bezeichnet werden. Denn durch solche Obenanstellung der Gottseligkeit, Bescheidenheit (Demut), Geduld und brüderlichen Liebe wird mit der positiven Seite des christlichen Wandels auch die negative Kehrseite des Verhaltens der Gläubigen gegenüber den Unvollkommenheiten des zeitlichen Lebens in eins zusammengefaßt, und als Ausfluß ein und desselben Glaubens dargestellt.

Die Kindesstellung der Gerechtfertigten, welche mit rechtem Vertrauen zu Gott als Vater erfüllt (Cat. min. III. 2. M. S. 478), bewirkt, daß der Gerechtfertigte dessen eingedenk bleibt, was in seinem Leben noch arm und elend ist, und wie es doch ohne Sünde nicht abgeht. Und wie dies dazu nötigt, täglich neue Vergebung zu suchen, so dient es auch dazu, daß Gott uns den Stolz bricht, und uns in der Demut übt (ibid. § 90. S. 479). Diese wird in den Bekenntnisschriften nur deshalb selten erwähnt, (vgl. A. C. A. XXI. 27, als Tugend Marias neben deren Glauben), weil diese Anerkennung unserer Niedrigkeit zur rechten Furcht Gottes mitgehört. Aber die Kindesstellung der Gerechtfertigten nötigt nicht bloß, weil sie allein aus Gnaden den Menschen zu teil wird, zur Anerkennung ihrer eigenen Unvollkommenheiten, sondern führt gerade, je mehr Frucht sie schaffet, das Kreuz mit sich, d. i., daß wir die Welt zu Feinden haben, die uns alles Unglück und Herzeleid anlegen (Cat. maj. III. pet. 3. § 65. M. S. 473). Das zu leiden ist

[1]) Neben der oben angeführten Stelle der Apologie, wo es auch von jenen geistlichen Sachen heißt: Haec sunt vera opera (rechten, hohen, edelsten, guten Werke der ersten Tafel) primae tabulae, quae non potest humanum cor efficere sine Spiritu sancto, — ist besonders F. C. s. d. XI., 73 zu beachten, wo von den Gläubigen gesagt wird, sie sollen „noch viel weniger sich dem Treiben des heiligen Geistes widersetzen, sondern in allen christlichen Tugenden, in aller Gottseligkeit, Bescheidenheit, Mäßigkeit (temperantia), Geduld, brüderlicher Liebe sich üben und allen Fleiß thun, daß sie ihren Beruf und Erwählung festmachen."

die rechte und wahre Kasteiung und Zucht (C. A. XXVI. 32),[1]) die Gott allen Heiligen auflegt (A. C. A. VI. 54. M. S. 196). Wenn solches Kreuz und Trübsal oft auch Pön und Straf (poena peccatorum) über die Sünd ist, so haben sie doch in den Christen noch eine andere Ursache (ibid.), nämlich dieselben anzuleiten, daß sie festhalten, und mit Geduld leiden. Wie mit der Demut um der eignen Unvollkommenheiten willen und mit der Geduld beim Ertragen der Anfechtungen und Trübsale, mit welchen notwendig verbunden ist, daß man sich alles Trosts zu ihm versieht und ihn darum anruft (Bittgebet), so giebt man Gott auch durch den Glauben und seinen Preis der göttlichen Gnade (Dankgebet) die rechte Ehre seines Namens (Cat. maj. I. praec. II. bes. § 70). Es bethätigt der Gläubige dadurch die rechte Gottesfurcht und kindliche Ergebenheit, in der er je länger je mehr zuzunehmen hat. Auf solche Weise hält er das Gesetz recht und leistet den neuen Gehorsam (A. C. A. de dilect. § 15. M. S. 111 und Cat. min. I. praec. 1).

Darin, daß der Glaube und rechte Gottesfurcht im Herzen ist, besteht die christliche Vollkommenheit (C. A. XVI. 4; A. C. A. XVII. 61. M. S. 216).[2]) Da nun solche ein jeder in seinem Stande leisten und erstreben kann, so sind zur christlichen Vollkommenheit

---

[1]) C. A. XXVI. 32 (latein. M. S. 57): Haec est vera seria et non simulata mortificatio, variis afflictionibus exerceri et crucifigi cum Christo.

[2]) C. A. XVI. 4. lat.: Damnant et illos, qui evangelicam perfectionem non collocant in timore Dei et fide sed in deserendis civilibus officiis quia evangelium tradit justitiam aeternam cordis, und XXVII. 49: Perfectio christiana est, serio timore Deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum petare a deo et certo exspectare auxilium juxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et cultus Dei. Es darf daher nicht, wie in Ritschls Ausführungen (z. B. Lehre von der Rechtf. und Vers. III. S. 611 ff.) zu Gunsten eines unevangelischen Vollkommenheitsbegriffs (S. 615) geschieht, die Vollkommenheit auf das erste und dritte dieser vier Momente einseitig beschränkt werden, wobei dann noch der Glaube, einen versöhnten Gott zu haben, von der Erlösung durch Christum fast losgelöst und praktisch auf den Glauben an die göttliche Vorsehung behufs Überwindung der Furcht vor der Natur (S. 588 ff.) reduziert wird. Freilich bleibt auch dann die Behauptung der Erreichbarkeit der Vollkommenheit ein Wahn, da mit dem Bestehen der Sünde auch der Kleinglaube aufs engste zusammengehört, und führt das nicht zu einer berechtigten Korrektur der lutherischen Bekenntnisse.

keine besonderen Ratschläge erforderlich, noch zu ersinnen und zu erfinden, wodurch nur die Gebote Gottes, und der rechte, wahre Gottesdienst verdunkelt wird (C. A. XXVII. bes. § 49), und ist kein Unterschied eines zwiefachen Christentums zu machen, so daß das vollkommene allein durch Übernahme besonderer äußerer Werke zu erreichen wäre. Wie aber christliche Vollkommenheit nicht in Übernahme besonderer Werke besteht, so auch nicht in Unterlassung der bürgerlichen Pflichten gegen Familie, Gesellschaft und Staat (C. A. XVI; F. C. XII. § 17—24. M. S. 728). Wiewohl es nun darum, weil der heilige Geist nicht müßig ist und nicht aufhört die Gläubigen zu strafen und zu treiben (Art. Smalc. III. III. § 1. 44. M. S. 319), im Wesen der Gerechtfertigten und Erneuerten liegt, daß sie nach der Vollkommenheit streben und allezeit zunehmen in Gottesfurcht, im Glauben, in Liebe gegen den Nächsten und dergleichen gastlichen Gaben (A. C. A. XXVII. 37. M. S. 279), so bleiben sie doch alle weit hinter dem zurück, was das Gesetz Gottes verlangt (ibid. VI. 45. M. S. 194), und ihre Erneuerung ist nimmer vollendet (F. C. VI. § 7 u. 11. M. S. 641). Die Lehre, daß ein Christ, weil er durch den Geist Gottes wiedergeboren ist, das Gesetz Gottes in diesem Leben vollkommen halten und erfüllen könne, wird demnach auch im Einklang mit 1. Joh. 1, 8 ausdrücklich als schwärmerisch verworfen (F. C. XII. 32. M. S. 729).

B. Lehre der anderen protestantischen Kirchenparteien.

§ 44. Die Lehre der reformierten Kirche von den guten Werken.

1. Auch die reformierten Bekenntnisse enthalten fast durchweg, mit besonderer Ausnahme des Genfer Katechismus, Abschnitte über die guten Werke, und der zufällig in der ersten Frage des Heidelberger Katechismus gebrauchte Ausdruck: „Darin er mich auch durch seinen heiligen Geist des ewigen Lebens versichert, und ihm forthin zu leben von Herzen willig und bereit macht,“ kann um so weniger berechtigen, bei der Darstellung der symbolischen Behandlung dieses Lehrstücks, vom nenen Leben zu reden, als selbst dieser Katechismus seinen dritten Teil, Fr. 86, mit der Frage einleitet: „Dieweil wir denn aus unserm Elende ohne alle unser

Verdienst aus Gnaden durch Christum erlöset sind, warum sollen wir gute Werke thun?" (N. 413). Dürfte man einfach diesem deutschen Bekenntnisse folgen, so wäre der Paragraph zu überschreiben: „Von der Dankbarkeit für die Erlösung," wie dort des dritten Teils Überschrift lautet. Allein das wäre einseitig. Gerade betreffs dieses Lehrstücks tragen die reformierten Bekenntnisse kein einheitliches Gepräge. Die eigentliche Auffassung der Schweizer Reformatoren kommt allein in den von ihnen selbst ausgegangenen Bekenntnisschriften zum reinen Ausdruck. Je größer die Berührung der Verfasser solcher mit der deutschen Reformation ist, umsomehr übt die lutherische Auffassung einen mehr oder minder deutlich erkennbaren Einfluß,[1]) und erst später bringt der englische Puritanismus betreffs einzelner Punkte eine schärfere Tonart hinein. Das specifisch Reformierte ist deshalb allein in dem zu erkennen, was im Gleise der von Zwingli und Calvin herstammenden Schriften sich bewegt.

[1]) Dies läßt sich selbst in der von Bullinger verfaßten Helv. post. erkennen. Man lese außer der Überschrift: De fide et bonis operibus (C. A. Art. XX.) eorumque mercede et merito hominis folgende Sätze (N. 497 f.): Docemus enim vere bona opera enasci ex viva fide per spiritum sanctum et a fidelibus fieri secundum voluntatem vel regulam verbi Dei (nicht secundum legem, wie sonst bei Reformierten). . . . Approbamus et urgemus illa, quae sunt ex voluntate et mandato Dei. . . . Opera necessario ex fide progignuntur. Bei der Priorität der lutherischen Bekenntnisse kann der Einfluß ihrer Anschauung nicht bestritten werden. Daß dasselbe bei dem Heidelberger Katechismus, dem Werke des Melanchthonianers Caspar Olevianus der Fall ist, zeigen manche Anklänge; es werde hier nur auf Fr. 60. 62. 63. 86. 91. 127 hingewiesen, ohne daß daraus mit Heppe, Die Altprot. Kirche Deutschlands 1854, S. 230, die Dreiteilung des Katechismus aus Melanchthons Römerbrief und Loci communes abzuleiten ist. — Am meisten unter dem Einfluß der lutherischen Bekenntnisse und geradezu von ihnen abhängig erweist sich dann die Repetitio Anhaltina, welche Anhalter Theologen auf dem Kasseler Konvent 1579 übergaben. Wie sie selbst auf die älteren Bekenntnisse der deutschen Reformation verweist, so betont sie im Art. de operibus nicht nur die particulae exclusivae (sola fide, sine operibus, gratis) und spricht von der nova obedientia, sondern hat im Artikel VI. de usu legis (N. 627) auch Sätze wie den: Sed nequaquam omittendus est et tertius usus ad renatos pertinens, quibus lex non tantum calcar est ad continuenda quotidianae poenitentiae exercitia — id est ad peccatum carnis mortificandum etc. Dabei tritt der reformierte Charakter vielfach z. B. beim Begriff der lex unverkennbar hervor. Sollte man zum Gegenbeweise auf einige Sätze Zwingli's in seiner expositio fidei verweisen, so hat Luthardt, Geschichte der Ethik II. S. 81 auch diese bereits als Reminiscenzen an Luther's Sätze bezeichnet.

Während in den von Zwingli ausgearbeiteten Bekenntnissen allein der Gegensatz zur römischen Werklehre herausgekehrt wird, tritt in dem von Calvin bearbeiteten Catechismus Genevensis die eigentümliche Anschauungsweise der reformierten Kirche sofort deutlich hervor. Denn da wird 1., und zwar nicht etwa bloß aus didaktischer Rücksicht auf die Fünfteiligkeit des Katechismus, als Stück der Gott von den Menschen schuldigen Ehre, neben das volle Vertrauen (fiducia) das Bestreben, Gott durch Gehorsam gegen Gottes Willen zu ehren, als zweiter Punkt gestellt, 2. dieser Wille Gottes allein in dem Gesetz der zehn Gebote Gottes gefunden, und 3. die Summa der aus dem Glauben hervorgehenden Werke als poenitentia, die dem Glauben nachfolgt, bezeichnet. Diese Nebeneinanderstellung, die Beschränkung des zu befolgenden Gottes-Willens aufs alttestamentliche Gesetz als solches, und die Charakterisierung des neuen Lebens als Buße sind die überall wiederkehrenden charakteristischen Punkte der reformierten Lehre von den guten Werken, deren Hervorgehen aus dessen sonstigen Anschauungen und innerer Zusammenhang näher zu betrachten ist.

2. Die Nebeneinanderordnung von Glauben und neuem Gehorsam[1]) als Stücke der Gott zu erweisenden Ehre, ergiebt sich mit innerer Notwendigkeit, sobald die Definition des wahren Glaubens so gefaßt wird, ut dicamus certam esse ac stabilem cognitionem paternae erga nos Dei benevolentiae, sicut per Evangelium Patrem se nobis, Christi beneficio, ac servatorem fore testatur.[2]) Denn damit ist, wenn auch verhüllt,

[1]) Sie liegt nicht bloß in der Anordnung des Cat. Gen., sondern er spricht sie aus, indem auf die Frage: Quaenam vero ejus rite honorandi est ratio? (N. 126) die Antwort erfolgt: Si in eo sita sit tota nostra fiducia; si illum tota vita colere voluntati ejus obsequendo, studeamus; si eum, quoties aliqua res urget invocemus, solatium in eo quaerentes, et quicquid expeti potest bonorum etc. — wie später einmal gelehrt wird (N. S. 139): ac perinde tota Evangelii doctrina duobus his membris continetur: fide et poenitentia.

[2]) Vgl. ibidem S. 137. Im Grunde liegt das auch in der Angabe der drei Stücke, die zur Fassung des christlichen Trostes nach der zweiten Frage des Heidelberger Katechismus nötig sind. Denn dort wird nach der Begründung des Bedürfnisses nach Trost durch Hinweis auf das Elend, noch neben das Vorhandensein des Trostes („wie ich von allen meinen Sünden erlöst werde") auch die Dankbarkeit als Bezeugung der Erfahrung des Trostes („wie ich Gott für solche Erfahrung soll dankbar sein") aufgeführt, ohne die man von der Erlösung gleichsam selbst nicht weiß.

nicht auf die Gnade Jesu Christi, sondern auf das nur in Christo sich bekundende, erwählende Wohlgefallen des Vaters, der Heilsglaube gerichtet. Ist nämlich, wie § 35 zeigte, nach reformierter Anschauung die Erfahrung der Rechtfertigung im Glauben nur das Zeugnis der Erwählung, so ist nicht der Glaube der Baum, an dem die Frucht der Werke aufsprießt, sondern die mit der Erwählung eo ipso gegebene Einpflanzung in Christo treibt, sei es nun, daß sie in uns durch die Einwohnung Christi mystisch wirkend vorgestellt wird,[1]) sei es daß die in ihr liegende Seligkeit zum Dank bewegt, selbständig zur Hervorbringung guter Werke.[2]) Immer aber sind Glaube und neuer Gehorsam zwei nicht unmittelbar

---

[1]) Vgl. Helv. post. art. X. (N. 483): Christus itaque sit speculum, in quo praedestinationem nostram contemplemur. Satis perspicuum et firmum habebimus testimonium, nos in libro vitae inscriptos esse, si communicaverimus eum Christo et is in vera fide noster sit, nos ejus simus. Consensus Genev. N. S. 231! Ad haec eos dicit electos, qui fide insiti sunt in Christi corpus. . . . Fructum divinae electionis et effectum Paulus esse clamat, quod sancti esse incipimus. Bei der genauen Zeichnung des Hervorkommens dieser Frucht wird dann der Vermittelung durch die Einwohnung des heiligen Geistes erwähnt. So in der Conf. Scoticana ic. I. Art. 13. Itaque confitemur, causam bonorum operum esse non nostrum liberum arbitrium sed domini nostri Jesu Spiritum (Joh. 3, 6), qui per veram fidem habitans in nostris cordibus talia bona opera producit, qualia Deus praeparavit, ut in illis ambularemur. Hoc enim audentissime affirmamus, blasphemum esse, dicere, Christum in talium cordibus habitare, in quibus nullus est sanctificationis spiritus (Niem. p. 346). Darnach ist denn auch ein Satz näher zu verstehen, wie der der Conf. Belg. art. 24: Credimus veram hanc fidem per auditum verbi Dei et Spiritus sancti operationem in nobis productam, nos regenerare ac veluti novos homines efficere, ut quos ad novam vitam vivendam excitet, et a peccati servitute liberos reddat (Niem. p. 375). Das auf der Lehre von der insitio in Christum mittelst der Erwählung beruhende bei den Reformierten spätere beliebte Stichwort ist daher: Christus non otiosus. In der Helv. post. art. XV. (N. S. 495 f.) heißt es nur einmal: Quapropter loquimur in hac carne non de ficta fide de inani et otiosa aut mortua sed de fide viva vivificanteque.

[2]) Heidelb. Kat. Fr. 64: Es ist unmöglich, daß die, so Christo durch wahren Glauben eingepflanzt sind, nicht Frucht der Dankbarkeit bringen sollten. Vgl. Helv. post. art. XVI.: Illa ipsa (opera) fieri debent . . . ad gloriam Dei, ad ornandam vocationem nostram, gratitudinemque Deo praestandam, et ad utilitatem proximi, in welchem Satze die Reihenfolge der Zweckangaben charakteristisch für die oben dargelegte reformierte Grundanschauung ist.

zusammenhängende Erfahrungen oder Regungen der begnadigten Seele, sondern zwei aus einem transcendenten Akte hervorgehende Triebe. Nur insofern gehören sie zusammen, als die Gewißheit und Wahrheit des rechtfertigenden Glaubens allein an dem Eintritt und dem Vorhandensein des neuen Gehorsams und der Heiligung mit Sicherheit erkannt werden kann.[1])

Bei dieser Auffassung von der Möglichkeit und Notwendigkeit der guten Werke muß allerdings deren Unverdienstlichkeit und Unfähigkeit die Rechtfertigung zu begründen anerkannt werden (Heidelb. Kat. Fr. 62; Helv. post. art. XV; Conf. Gall. art. 22; Conf. Belg. art. 24), und ebenso, daß die ihnen verheißene Belohnung nicht aus Verdienst, sondern aus Gnaden zugesagt ist (Conf. Gen. N. S. 138; Heidelb. Kat. Fr. 64; Helv. post. art. XVI; Conf. Belg. art. 24). Mit jener Auffassung hängt es aber auch zusammen, die den Reformierten, wiewohl sie die Unvollkommenheit aller Werke und des gesamten Gehorsams der Erwählten betonen (Scot. art. 15; Can. Dortr. Cap. V. cap. 2. 3 istas peccati inhabitantis reliquias), dennoch eine Möglichkeit von Todsünden bei denselben gar nicht in Erwägung ziehen. Diese mit der Erwählungslehre nexu indivulso zusammenhängende Lehre von der perseverantia sanctorum (vgl. § 40; Conf. Gall. art. XXI; Conf. Scot. 13; Can. Dortr. Cap. V) verstattet nur die Annahme, daß sie interdum justa Dei permissione (in peccata) abripiuntur (Can. Dortr. V. 4) und sie nicht bis zu einer Todsünde und zum Fallen aus der Gnade vom heiligen Geiste verlassen werden (ibid. V. 6. N. S. 716 f.).[2])

---

[1]) Heidelb. Kat. Fr. 86 (N. S. 413) läßt auf die Frage: Warumb sollen wir gute Werke thun? nach dem Hinweis auf die schuldige Dankbarkeit für erfolgte Erneuerung weiter antworten: „Darnach auch, daß wir bei uns selbst unsers Glaubens aus seinen Früchten gewiß sein und mit unserm Gottseligen Wandel unsere Nächsten auch Christo gewinnen.“ Ebenso heißt es in den Art. Angl. 12 (N. S. 603): Bona opera sunt fructus fidei et justificatos sequuntur . . . atque ex vera et nova fide necessario perfluunt, ut plane ex illis aeque fides viva cognosci possit.

[2]) Die im Obigen skizzierte Seite der reform. Auffassung von der Heiligung als einer selbständigen Folge der durch die Gnade (Erwählung) bewirkten Einpflanzung der Begnadigten (Erwählten) in Christo, die in ihnen (dauernd) zur Ausgestaltung komme, hat in dem aus der Anglikanischen Kirche mit ihrem sonst mannigfach gebrochenen reformierten Typus hervorgegangenen

3. Als die Norm, nach welcher die guten Werke Gott zu Ehren geschehen sollen, wird in den reformierten Bekenntnissen

---

Methodismus eine eigentümliche, in gewisser Hinsicht folgerichtige Ausgestaltung erhalten, weshalb dessen Lehre hier und nicht erst im folgenden § gedacht wird. Das falsche Vertrauen auf die in der Taufe bekundete Wiedergeburt (Art. Angl. 17) in der geistlich toten Staatskirche Englands im dritten Jahrzehnt des 18. Saec. einerseits wie sein Anstoß an der Lehre von der absoluten Gnadenwahl und der gratia irresistibilis andererseits, die er übrigens und nicht ohne Grund in den Art. Anglic. (art. 17) nicht bestimmt gelehrt fand, führte den Hauptstifter des Methodismus John Wesley (geb. 1703; wirkend von 1729—91) bei Annahme einer allgemeinen Gnadenwahl zunächst dazu, in echt reformierter Weise die Wiedergeburt (mit welcher er die Rechtfertigung erfahren werden läßt, vgl. § 35, 3) als einen Akt aufzufassen, in welchen und mittelst dessen der von der Gnade Ergriffene sich der Heilsmitteilung von seiten Gottes und zugleich der Heilsergreifung von seiner Seite bewußt wird. Während nun der echte Calvinismus die rechte fiducia oder certitudo salutis erst in die aus dem Eintritt der Früchte des Glaubens erkennbare Realität des Glaubens als des durch den heiligen Geist bewirkten Zusammenschlusses mit Christo dem Erlöser setzt, läßt Wesley hingegen jenes Heilsbewußtsein an den aufeinander folgenden Gefühlen der Sündhaftigkeit und des Friedens und der Freude über die erlangte Vergebung erkennbar werden, die aber so plötzlich eintreten, daß jeder Ort, Tag und Stunde ihres Eintritts angeben kann. Diesen Bewußtseinsakt methodisch hervorzurufen, darauf werden Predigt und Seelsorge, wie auch der ganze Gottesdienst mit seinen Bußbänken angelegt. Wesley aber muß, da dieser erste Gnadenakt bloß die Einpflanzung in Christo bekundet noch einen zweiten dem Gerechtfertigten ebenso gewiß werdenden Gnadenakt der sanctificatio annehmen, damit er der Gnade ganz gewiß werde. Zwar kann und muß der Gläubige diesen durch eine Reihe von Vornahmen asketischer Art vorbereiten. Dieser selbst kommt aber wieder in einer von Gott bestimmten Stunde plötzlich als Überschattung und mächtiger Gnadeneinfluß in die Seele über ihn. Durch ihn wird die von Gott geforderte, und deshalb für jeden notwendig auch erreichbare, christliche Vollkommenheit von Gläubigen wirklich erreicht. Die Annahme ihrer Möglichkeit, wie sie bei allen praktischen Einschränkungen in der Behauptung der perseverantia sanctorum implicite liegt, war für Wesley um so notwendiger, als erst so die Erwählung ihm gewiß werden konnte. Dieselbe besteht nach ihm nun aber in einem Zustand der Seele, in dem die völlige Liebe Gottes und des Nächsten alle Lust zur Sünde verschlungen hat, zwar nie so daß diese sittliche Vollkommenheit alle Irrtümer der Erkenntnis und demgemäß auch im Handeln ausschließt. Eine Folge mehr des praktischen Blicks Wesleys als folgerichtiger Lehre war es, daß er zugab, das göttliche Gnadengeschenk der sittlichen Vollkommenheit könne auch wieder verloren gehen; aber er verstieß damit gerade wider den Grundbegriff des Sittlichen. Bei allen Abweichungen wird man den inneren Zusammenhang des Methodismus gerade in diesen seinen specifischen Lehren mit der reformierten Lehre nicht zu verkennen vermögen.

zwar, wie in den lutherischen, das Gesetz Gottes genannt, aber nicht in dem weiteren Sinne der voluntas praecipiens, der in der ganzen Schrift bezeugt wird, sondern in dem sehr speziellen des alttestamentlichen Dekalogs. Schon bei Zwingli werden die Werke des Glaubens mit bezeichnender Ausschließlichkeit an das Gesetz in diesem Sinne gebunden.[1]) Das ist die notwendige Folge davon, daß die reformierte Lehre den Menschen a priori in seinem abstrakten Verhältnis zu Gott betrachtet, und nicht vor allem in dem heilsökonomisch durch Christum den einigen Mittler des Menschengeschlechts, in dem dessen ganze Entwickelung gipfelt (1. Tim. 2, 5; Eph. 1, 10), begründeten Verhältnis zu Gott als zum Kinde Gottes Berufenen (Cat. min. III. praefatiuncula. M. S. 358). Dies Absehen von der vollendeten Gottesoffenbarung führt wie zur Begründung des Heils auf die göttliche Erwählung so hier auf das Ausgehen von dem Begriff, der durch seine Verehrung (colere) Gott zu zollenden Ehre (honor), und läßt die vorbereitende Offenbarung des A. T.s im Gesetz als veram ac legitimam regulam colendi Dei (Cat. Gen. N. S. 139 f.) betrachten, und es als Glaubenssatz sogar aussprechen: hac Dei lege omnem Dei voluntatem et omnia praecepta necessaria ad omnem vitae partem plenissime tradi (Helv. post. XII. N. S. 488). Die Unterscheidung des moralischen, ceremonialen und politischen Teils des mosaischen Gesetzes ändert an dieser mechanischen, unlebendigen, den Fortschritt der göttlichen Offenbarung ignorierenden Nebenordnung der alttestamentlichen neben die neutestamentliche nichts. Darum findet sich auch in den reformierten Bekenntnissen nichts, was der Betrachtung der Stellung des Christen als Glied der göttlichen Schöpfung durch den ihm von Gott geordneten Berufe gleichzustellen wäre.[2])

---

[1]) Expos. fidei 100 (N. S. 37): Ex operibus ergo rejiciuntur non tantum, quae contra legem Dei fiunt, sed etiam ista, quae sine lege Dei fiunt. Lex enim est perpetua voluntas Dei. Quae igitur sine lege hoc est sine verbo et voluntate Dei fiunt, non sunt ex fide.

[2]) Die einzige Stelle, in der einmal des weltlichen Berufs sachlich gedacht wird, ist Conf. Helv. XXIX. (N. S. 533 f.): Estque certissimum opera illa, quae in vera fide fiunt a parentibus, per conjugii officia et oeconomiam esse coram Deo sancta et vere bona opera et placere haec Deo non minus quam preces, jejunia atque eleemosynes; — aber das ist keine prinzipielle Betrachtung. Ebenso desultorisch ist die Aufzählung dessen, was zum colere Deum gehöre. Conf. Scot. art. XIV. (N. S. 347).

Diese Nebenordnung des alttestamentlichen Gesetzes (hanc legem digito insculptam esse in tabulas Mosis geminas, et libris Mosis copiosius expositam. Helv. post. XII) hat dann zur weiteren Folge, daß die alttestamentliche Staatsordnung mit ihrem theokratischen Gepräge auch auf die christlichen Staaten reformierterseits fast unmittelbar übertragen wurde, wie das Calvin in Genf selber versuchte und in der Conf. Scot. I. art. 24 auch zum Ausdruck kommt. Eine Nachwirkung dieser Auffassung ist die erst später gesteigerte Strenge in der Anwendung des alttestamentlichen Sabbathsgesetzes auf den christlichen Sonntag. Während die Helv. post. noch dessen jüdische Beobachtung nicht nachgeben will[1]) und der Cat. Gen. allein die christliche Feier aus dem dritten Gebot ableitet,[2]) überträgt die Westminster-Konfession, wie schon der Puritanismus vor ihm, das alttestamentliche Gebot auf den Neuen Bund.[3])

Noch mehr als die Aufstellung des verbietenden alttestamentlichen Gesetzes zur Norm für die guten Werke mußte das Prinzip, dem heiligen Gott durch das Leben die Ehre zu geben, dem Wandel des Wiedergeborenen, in dessen Fleische nach Pauli sich stetig bewährender Erfahrung (Röm. 7, 18. 21) das Gute nicht wohnt, das einseitige Gepräge einer ausschließlichen Buße (poenitentia) verleihen, welche auch schlechthin als mortificatio (Helv. post. art. XIV. N. S. 494) bezeichnet und als aus zwei Stücken bestehend geschildert wird: Absterbung des alten und Auferstehung des neuen Menschen[4]) (Heidelb. Kat. Fr. 88. N. S. 413). Wie einerseits

---

[1]) Conf. Helv. art. XXIV. (N. S. 526): Observationi Judaicae et superstitionibus nihil hic permittimus . . . sed et dominicam non sabbatum libera observatione celebramus.

[2]) Cat. Gen. N. S. 143 und 144, besonders den Satz: Quis igitur eo servandus est ordo? Ut populus ad audiendam Christi doctrinam, ad frequentandas publicas preces et ad edendam fidei suae professionem conveniat.

[3]) Conf. Westm. XXI. 7. (N. append. S. 36): Ita in verbo suo Deus speciatim e septenis quibusque diebus unum in Sabbatum designavit sancti sibi observandum.

[4]) Vgl. Cat. Gen. (N. S. 139): Quid est poenitentia? Displicentia odiumque peccati et amor justitiae ex Dei timore profecta, quae nos ad abnegationem usque nostri carnisque mortificationem adducant, ut Spiritu Dei regendos nos tradamus ac omnis vitae nostrae actiones ad divinae voluntatis obsequium comparemus.

als merum dei donum, so wird sie andererseits als incrementum fidei gewertet (Helv. post. art. XIV u. XVI. N. S. 491 und 498). Wird aber so die Heiligung nicht als auf die irdischen Dinge sich miterstreckende Berufsaufgabe des Christen, sondern nur als individuelle Zubereitung für den Himmel gefaßt, so erhalten alle in ihr mit Eifer erstrebten majores progressus (Cat. Gen. II. N. S. 150) ausschließlich einen asketischen Anstrich, und müssen Akte der Askese als mehr denn eine äußerliche Zucht (Luthers Cat. min. V. qu. 4) erscheinen, wie dies die Helv. post.[1]) betreffs des Fastens ausdrücklich bemerkt.

Da es nun nach reformierter Lehre nötig ist, aus den Werken des Glaubens gewiß zu werden,[2]) so muß sich ein Treiben auf gute Werke einstellen, weil nur durch einen brennenden Eifer in solchen, auch in der Arbeit an dem Nächsten (Heidelb. Kat. Fr. 86), also z. B. in der inneren und äußeren Mission, der Glaube sich nicht träge (otiosa Helv. post. XVI), sondern lebendig erweist. Aus dem Grunde mußte man auch in der reformierten Kirche früh auf eine Bearbeitung der Ethik verfallen (Calv. inst. III. 6—10; Lamb. Dannaeus Ethices christian. libr. III. 1577), ohne daß dies einen tieferen Einblick in das Verhältnis von Buße, Glaube und neues Leben beweist.

§ 45. Die Lehre von den guten Werken bei den kleineren protestantischen Parteien.

Wie schon aus der Besprechung der Rechtfertigungslehre aller Nebenschößlinge der Reformation (vgl. § 35) hervorgeht, fällt bei diesen sämtlich ihren Anschauungen zufolge ein viel größeres Gewicht auf die Heiligung als in der Lehre der lutherischen und auch der reformierten Kirche, wenn auch in sehr verschiedener Projektion und Richtung.

1. Am grellsten tritt dies bei den Sozinianern hervor. Wie Christus ihnen im Grunde nur der vollendete Moses und

---

[1]) Helv. post. art. XXIV. (N. S. 327): Jejunet autem in hunc finem quilibet, ut fomenta carni detrahat et ferventius Deo inserviat.

[2]) Conf. Westm. XVI. 2. (N. app. S. 22): Per bona opera fideles de salute certitudinem suam agunt. Im Emdener Kat. 3 (Heppe S. 295) wird zuvor noch das Zeugnis des heiligen Geistes genannt, aber auf den äußerlich erkennbaren Willen, dem Herrn zu dienen, fällt notwendig das Hauptgewicht.

Prophet ist (Cat. Rac. qu. 192), so läuft der heilbringende Glaube darauf hinaus, ut Deo obtemperemus non iis solum quae in lege per Mosen lata praecepit et per Christum abrogata non sunt, verum etiam in iis omnibus quae Christus legi addidit (qu. 418 vgl. De prophetico Jesu Christi munere. Cap. I u. II). Der Widerspruch des Apostels Paulus wider die Zurückführung des Heils auf die Werke wird einfach durch die Bemerkung beseitigt, der Gegensatz von Glauben und Werke beziehe sich nur auf die unter dem Gesetz von den Menschen geforderten Werke, und nicht auf die, welche Gott von den an Christum gläubig Gewordenen verlange (Cat. Rac. qu. 420). Wird dann auch dieser Gott zu leistende Gehorsam als poenitentia und mortificatio im Sinne Pauli bezeichnet, und in die Aufforderung zusammengefaßt, nullius peccati habitum contrahamus, omnium vero virtutum Christianorum comparemus (qu. 421), so bleibt die sozinianische Sittenlehre dennoch eine völlig atomistische. Denn sie wird nur gewonnen durch eine völlig isolierte Auslegung des Dekalogs, wenn auch unter Berücksichtigung der proprietas novi foederis, also nach Beseitigung alles Ceremonialen (qu. 202 ss.) wie des Sabbaths (qu. 267), und der von Christo überlieferten Gebote (praecepta). Diese bestehen nämlich außer in einigen religiösen Akten (Abendmahl, Taufe), in den sittlichen Handlungen der Selbstverleugnung, des Kreuztragens in Geduld, und der Nachfolge Christi (qu. 312. 313). Von dem neuen Leben im Geiste Jesu Christi und in seiner Kraft ist hier gar keine Rede. Wo, wie nach Sozzins eigner Erklärung (Opp. I. p. 618. de praelect. theol. 517) die fides in Christum non ullius satisfactionis apprehensio sed Christi praeceptorum obedientia sub spe futurae immortalitatis est, kann man den Bann der mittelalterlichen, falschen, äußerlich juridischen Auffassung des sittlichen Gehalts des Evangeliums Christi nicht brechen. Daß sie aber eben deshalb den Sinn der Worte des Herrn nicht zu treffen vermögen, zeigen sie, indem sie ohne Rücksicht auf Matth. 26, 52, das Wort der Bergpredigt Matth. 5, 39—41 dahin auslegen, daß sie auch der Obrigkeit omne ultionis genus untersagen (qu. 287), und deshalb Gegner der Todesstrafe sind, was schon Joh. Gerhard (Loci. XXV. § 57) sich zu bekämpfen veranlaßt sah. — In dieser äußerlichen Auslegung der Anweisungen Christi zur Lebensgerechtigkeit berühren sie sich

2. mit den Mennoniten, welche indes aus ganz anderen Gesichtspunkten zu einer ähnlichen Auffassung gelangen. Dieselben lassen, ähnlich wie die Reformierten, das Heil durch Gott ohne kreatürliche Vermittelung an den Menschen kommen, und in ihm die Wiedergeburt[1]) bewirken. Diese Neubelebung soll sich dann aber proba vita secundum Deum, vera bonitate, justitia et sanctitate bekunden (Brev. conf. art. 22), während sie auf eine Gewißheit über die Rechtfertigung und Versöhnung bei den Einzelnen nicht dringen. Die Gesamtheit der Gläubigen soll sich hingegen als das Volk Gottes im Neuen Bunde durch ihre, nur nicht levitisch äußerlich gedachte, Reinheit darstellen.[2]) Das wird so notwendig erachtet, daß sie, wenngleich in der plenior deductio Schyns sich auch der Satz findet: non credimus, bona opera nos salvare sed agnoscimus bona opera pro debita obedientia et fructibus fidei, doch neben dem allerdings nur mehr in sozinianischer Weise als Erkenntnis gefaßten Glauben (zumal an die Drohungen und Verheißungen der heil. Schrift, nicht an Christus) noch als notwendige Begleiterin die Liebe und das feste Vertrauen zu Gott genannt[3]) wird, und sie den pünktlichen Gehorsam gegen Gottes Gebote als sittliche Rechtfertigung neben die durch das Blut Christi stellen. Das Bestreben nach dieser Bewährung wurde noch verstärkt durch die ihnen, wie sie meinen, obliegende Verpflichtung, sich als das Volk des Herrn Jesu Christi des rex et legislator novi testamenti (Brev. conf. art. 36) durch die strenge Befolgung seiner Worte von der Welt abzusondern. Ihr Leben

---

[1]) Brev. conf. art. 22 (Schyn. hist. Christ. p. 198): regeneratio est divina quaedam qualitas in anima hominis vere resipiscentis, erectio imaginis Dei in homine, renovatio mentis seu animi, vera cum veritatis cognitione animi illuminatio, secum afferens mutationem voluntatis carnaliumque desideriorum et cupidinum, syncera mortificatio internae malitiae veterisque hominis se delectantis in cupidine, malitia et peccato; est insuper vivificatio, quae se manifestat proba vita secundum Deum vera bonitate, justitia et bonitate et sanctitate.

[2]) Ibid. art. 24 (p. 201): Tales fideles et regenerati homines per totum orbem terrarum dispersi, sunt verus Dei populus sive ecclesia Jesu Christi in terra.

[3]) Brev. conf. art. 20 (bei Schyn p. 196): Fides — est certissima cognitio sive scientia per gratiam Dei ex sacra scriptura acquisita, de Deo nempe, de Christo atque aliis rebus caelestibus, quarum cognitio et persuasio ad salutem necessaria est debetque illa comitata esse amore Dei et firma confidentia in unum Deum etc.

als Wiedergeborene erhält dadurch den Charakter der Weltverleugnung. Indem sie infolgedessen sich verpflichtet hielten, alles aufzugeben, was sie von dem in der Welt Bräuchlichen durch Christus für sein Reich abgethan erachteten, kamen sie dazu auf Einfachheit der Lebensweise wie der Kleidung Gewicht zu legen und sich zu weigern, an obrigkeitlichen Ämtern, wiewohl diese von Gott geordnet seien, sich zu beteiligen, den Gebrauch des Schwertes, wie derselbe bei Ableistung des Kriegsdienstes erforderlich ist, und den Eid als Hilfsmittel gegen Falschheit und Betrug zu verweigern.[1]) Diese Weltverneinung und Geltendmachung des Buchstabens der Reden Jesu weist unverkennbar darauf hin, daß es sich bei diesem täuferischen Christentum immer noch mehr um einen äußeren Anschluß an das Wort und um die Nachfolge Christi handelte, als um Ergreifung des von ihm gebrachten Heils, wenn bei ihnen auch eben im Anschluß an die heil. Schrift das Wort als der Same der Wiedergeburt betrachtet, und auf solche deshalb Gewicht gelegt wird, als Quelle des Unterschiedes zwischen der Welt und dem Volke Gottes, das zu bilden das Streben dieser Täufer von Anfang an war.[2])

3. Im gewissen Sinne stellt sich als eine Steigerung der mennonitischen Lehrweise in diesem Stücke die der Quäker dar. Was erstere nur mehr im Gehorsam gegen das Wort als den Ausgangspunkt des neuen christlichen Lebens ansehen, die Wiedergeburt, machen diese zum ausschließlichen Prinzipe. Der durchs

---

[1]) Brev. conf. art. 37 und 38; Cornelis Bekenntnis art. 75. Vgl. bei Schyn, plen. deductio p. 104.

[2]) Der neuere Unitarismus erschöpft sich in seinen Äußerungen weit mehr in der Polemik gegen die christlichen Glaubenssätze als daß er eine Lehre von der Heiligung aufstellt. Eine solche erscheint auch da kaum erforderlich, wo man sagen kann: Conscience is the Supreme power within us. Its essence, its grand characteristic is Sovereignty. It speaks with a divine authenty, und weiter: Virtue is the supreme good, the supreme beauty, the divinest of Gods gifts, the healthy and harmonous unfolding of the soul, and the germ of immortality. It is worth every sacrifice and has power to transmute sacrifices and sufferings into crowns of glory and rejoicing (Channing, Evidences of christianity a. a. O. S. 115). Der sittliche Idealismus, der an solche Ansichten bei einem Channing sich anschloß, war für den Theodor Parker, den späteren Wortführer des Unitarismus, kein Erfordernis mehr, denn nach ihm geht die Entwickelung des Menschengeschlechts vom Niedern zum Höhern, und ihm ist jeder Fall eines Menschen ein Fall aufwärts. Vgl. R.-E.[2] S. 232.

innere Licht hervorgebrachte partus internus, der Christus justus formatus, ist es, durch welchen, weil die Rechtfertigung vor Gott nicht nur formaliter in conspectu Dei erfolgen kann, ita sanctificamur ut justificamur. Ja, die Rechtfertigung hängt sogar von der Heiligung ab, weil es auf das justum fieri ankommt. Die guten Werke sind deshalb absolute necessaria zur Rechtfertigung, quasi causa sine qua non, licet non illud propter quod tamen id in quo justificamur, wenn sie auch Gott in Hinsicht der Rechtfertigung nicht gerade zu unserm Schuldner machen (Barclai, Apol. thes. VII. cap. IV. ed. 1729. pag. 168; vgl. cap. VII. pag. 173). Weil die Werke geradezu als Ausflüsse des lumen internum, oder des heiligen Geistes angesehen werden, so sind sie auch rein, unbefleckt, und als solche von der Rechtfertigung nicht ausgeschlossen, wie nach Paulus die Werke des Gesetzes (vgl. das sozinianische Urteil oben). Wie die einzelnen Werke der Gläubigen, so sind auch diese, welche sie vollbringen, und ihren Leib der Sünde dadurch kreuzigen, und die Herzen der Wahrheit unterwerfen, in der Beziehung vollkommen. Zwar soll diese Vollkommenheit noch immer einer Zunahme fähig, und bei Mangel an Wachsamkeit neues Sündigen möglich sein (thes. 8, vgl. bei den Methodisten), so daß eine perseverantia sanctorum in Abrede genommen wird (thes. 9). Um deswillen sucht der Quäker die Seele in Ernst, Ruhe, Nüchternheit und Entsagung zu halten, und sie von allem Irdischen, das sie beschweren kann, frei zu machen. Aus diesem Streben ergeben sich für die Quäker eine Reihe von Grundsätzen, welche denen der Mennoniten gleichen: Verweigerung des Eides, des Kriegsdienstes, des Gebrauches von Titulaturen, wie der Teilnahme am Lachen, Spielen, Scherzen, Kunst und Lustbarkeit, und an der wechselnden Art sich zu kleiden und zu schmücken, die sonst üblich ist (thes. 15). Da bei den Quäkern aber dieser gesuchte Unterschied von der Art der Welt nicht auf dem Anschluß an den Buchstaben der als Gesetz angesehenen Schriftworte beruht, sondern ursprünglich wenigstens die Folge einer ernst gemeinten Weise des Lebens für Gott und seinen Heiland ist, so führt er notwendig auch zu die gesamte Haltung betreffenden Maximen. Das äußere Handeln der Quäker wird demgemäß nach den drei Grundsätzen der Einfachheit, Natürlichkeit und Wahrhaftigkeit (sobrietas, gravitas et sincerus Dei timor) gestaltet, während das seelische Leben das Gepräge der Gelassen-

heit, inneren Ruhe und Fröhlichkeit empfängt. Anfangs wurde es bewußt erstrebt, mit der Zeit ist es immer mehr zu einer äußeren Manier dieser Religionsgemeinschaft geworden. An den Quäkern wird erst deutlich, wie, sobald als die göttliche Gnade als eine gratia infusa oder inhaesiva gefaßt wird, dies immer zu einer Art Möncherei führt, indem ebensowohl der Wahn einer besonderen Vollkommenheit, wie das Streben nach Weltflucht und Weltverneinung daraus hervorgeht, anstatt daß auf Welterneuerung und Weltbeherrschung durch den alles versittlichenden und heiligenden Gottesgeist gedacht wird wie da, wo der Christ sich durch seinen Glauben getrieben fühlt, seinen irdischen Beruf als Diener Jesu Christi auszuüben. Am Quäkertum konnte deshalb auch der römische Symboliker Möhler ein größeres Wohlgefallen als am übrigen Protestantismus empfinden.[1])

C. Die Lehre der katholischen Kirchen.

§ 46. Die Lehre der römischen Kirche von den guten Werken.

1. Eine Scheidung der Rechtfertigung von der Heiligung ist der römischen Lehre im Grunde gar nicht möglich. Das spricht sie selbst durch den uns bereits (vgl. § 37) bekannten Begriff von der Rechtfertigung aus, indem sie von dieser erklärt: quae non est sola peccatorum remissio sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum. (Conc. Trid. sess. VI. cap. 7. Denz. § 681). Nach dieser Erklärung und bei dem römischen Dringen auf bona opera sollte man darum aber um so mehr erwarten, die römische Kirche werde die Heiligung als einen aus dem Quell der gratia inhaerens oder infusa hervorkommenden und stets anschwellenden Strom der sittlichen Erneuerung des Sünders auffassen, und darum ein einheitliches Princip für die Gestaltung und den Ausbau des christlichen Wandels besitzen. Diese Erwartung wird indes völlig und in jeder Hinsicht getäuscht. Denn 1. soll die Zunahme der empfangenen Gerechtigkeit (acceptae justitiae incrementum) nicht durch die erste Rettung und Heiligung des Geistes in der Taufe bewirkt werden, sondern durch das eigne Fortschreiten von

---

[1]) Über den Methodismus, der mit den Quäkern einige Berührungspunkte hat, und hier folgen müßte, siehe aus andern Gründen § 43, 2. S. 278. Anm. 7.

Tugend zu Tugend (euntes de virtute in virtutem) durch Beobachtung der Gebote Gottes und der Kirche (per observationem mandatorum Dei et ecclesiae. Cap. 10. Denz. 685). 2. Sodann werden die Werke auch so wenig als Früchte der erlangten Gerechtigkeit oder des Glaubens, also als im inneren Zusammenhange mit dem angeblichen fundamentum et radix omnis justificationis (cap. 8), daß selbst die Proposition des Michael Bajus durch Pius V. 1567 verworfen wurde: Non est vera legis obedientia, quae fit sine charitate (Denz. § 896). Darnach braucht also zur Befolgung der Gebote Gottes die fides charitate formata, welche für die Rechtfertigung doch verlangt wird, nicht vorhanden zu sein. 3. Ferner beweist dies die äußere Nebeneinanderordnung der drei theologischen oder göttlichen Haupttugenden als Wirkungen der infusio gratiae: fides, spes et charitas (Conc. Trid. cap. 7. Denz. § 682), welche so wenig als innerlich zusammenhängend betrachtet werden, daß die Quesnelschen Sätze: Fides non est absque amore et fiducia und: Totum deest peccatori, quando ei deest spes et non est spes in Deo, ubi non est amor Dei von Clemens XI. 1713 (Denz. § 1267 und 72) verdammt wurden. Man darf sich auch dadurch, daß die Tridentinischen Dekrete darauf verweisen, daß die Gnade die Voraussetzung des Gehorsams sei, nicht blenden lassen. Denn wie wenig Wert derartige Konzessionen an den reformatorischen Lehrbegriff haben, das wird aus dem Urteil ersichtlich, daß opera ante justificationem facta non sunt omnia peccata, und daraus daß Michael Bajus gegenüber die Unterscheidung einer prima und secunda justitia vor und nach der Einwohnung des spiritus charitatis, also der infusio gratiae aufrecht erhalten wird (1567. Denz. § 943, vgl. Trid. Conc. sess. XIV. cap. 4. Denz. § 778). Der sittliche Wandel des Gerechtgemachten oder Geheiligten zerfällt nach alle dem in eine Reihe von einzelnen Gehorsamserweisungen gegen Gott und die Kirche, welche als Akte der Freiwilligkeit des Menschen erscheinen.

Die Ursache dieser Atomisierung des christlichen Handelns liegt nicht bloß darin, daß die guten Werke nicht als Bethätigung eines Seins, des Glaubenslebens, und nicht als Auswirkung des erneuerten Personlebens betrachtet werden, sondern auch darin, daß die infusio gratiae nicht als ein stetig dahinfließender Segensstrom, sondern nur als eine dem Sünder tropfenweise von Gott bei der Taufe, der Firmung, den Pönitenzialakten gereichte Medizin dar-

gestellt und aufgefaßt wird. Die Gnade wird nicht als eine zum selbständigen Christenwandel befähigende Lebenskraft begriffen, sondern ihr Empfang wird für durch die Akte der Kirche allein beständig und dauernd vermittelbar ausgegeben und angesehen, wie denn auch nach Conc. Trid. sess. VI. c. 15 der durch die infusio bewirkte habitus (man könnte sagen: Gnadenstand) durch jede Todsünde unterbrochen wird. Darnach ist selbst der erwachsene Christ unablässig an das Gängelband der Kirche und ihrer Diener gebunden; der Friede seines Gewissens ist von der Absolution des Geistlichen abhängig gemacht[1]) und selbst zur richtigen Ablegung von Gelübden, also Akten der Besserung, bedarf es der Flucht zum Beichtstuhl und also der priesterlichen Seelenführung (sess. XIV. cap. 5 und 7. Denz. § 775 und 777). Hat man dieses auf das die Lehraufstellungen der römischen Kirche beherrschende Motiv deutlich hinweisende Gebrechen der römischen Auffassung des für sie so wesentlichen Lehrstückes von der Gerechtmachung oder Heiligung erkannt, dann stellen sich seine anderen Seiten sämtlich als folgerichtige Konsequenzen dieser Verfehlung dar, die falsche Wertung der guten Werke und der Sünden ebenso wie die widerchristliche Unterscheidung eines zwiefachen Christentums.

2. Gleichwie die gratia habitualis allein per voluntariam susceptionem gratiae et donorum zustande kommt, so kommt es auch darauf an, daß sich das liberum arbitrium im Gerechtfertigten wie im Ungerechtfertigten vor Empfang des in der gratia erneuerten donum superadditum des ersten Menschen in Bewegung setzt, um die für es nicht impossibilia seienden praecepta Dei (oder mandata) zu beobachten (Sess. VI. cap. 11. Denz. § 686). Die Verpflichtung zu solcher observatio mandatorum — denn das Tridentinum spricht von einem debet — ist aber, was wohl zu beachten ist, für den justificatus nach römischer Lehre nicht anders motiviert als für den injustificatus, — nämlich allein durch das Gott beigelegte jubere.[2])

---

[1]) Conc. Trid. sess. XIV. cap. 4. Denz. 778: Sine sacramento poenitentia per se ad justificationem producere peccatorem nequeat.

[2]) Hier verwickelt sich das Tridentinum in einen Widerspruch, indem es behauptet: Deus impossibilia non jubet und doch auf die göttliche Hilfe verweist (Sess. VI. c. 11. Cat. Rom. P. III. Cap. I. qu. 4). Denn ist der erste Satz wahr, so muß der Mensch ohne Hilfe auch Gottes Gebote non gravia finden und halten können.

Das neue Gnadenverhältnis macht die Geheiligten nur zu eo magis obligatos ad ambulandum in via justitiae. Ein Unterschied besteht allein darin, daß die Gerechtfertigten, weil sie durch die mittelst des zuletzt empfangenen Sakraments ihnen zugeflossene Gnade bis auf den fomes peccati rein und heilig sind, deshalb auch ganz reine, gute Werke thun können, so daß es als falsch hingestellt wird zu sagen, justum in omnibus opera saltem venialiter peccare (can. 25. Denz. § 717), und daß das Sündliche in denselben vor Gott an sich verdammlich bleibe. Als gutes Werk erscheint demnach alles, was gethan wird aus Beobachtung der Gebote Gottes oder, wie dafür auch gesagt wird: universae legis Christi, aber doch nicht dieser allein, sondern auch omnium sanctae Ecclesiae praeceptorum, quae vel scripta vel tradita sunt (sess. VII. de bapt. can. 7 und 8. Denz. § 744 und 745). Diese Bestimmung ist sehr wesentlich, weil durch sie das kirchliche Handeln (besonders die exercitationes spirituales) ohne weiteres viel höher gestellt wird als alles rechtliche Handeln im bürgerlichen, socialen und staatlichen Leben. Demgemäß zählt das Konzil von Trient bereits neben den göttlichen Haupttugenden Glaube, Hoffnung, Liebe und dem sobrie, juste et pie vivere (woraus die römische Ethik die kardinalen Tugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Starkmütigkeit entwickelt hat) als gute Werke, jejunia, eleemosynas, orationes et alia pia spiritualis vitae exercitia auf.[1]) Also sind die Werke gut nicht um der Gesinnung willen, aus welcher sie fließen, sondern allein um ihrer dinglichen Art willen, und kommen deshalb rein als opera operata in Betracht. Das entspricht völlig dem aus der oben angeführten Verdammung der entgegenstehenden Quesnelschen Sätze (Denz. § 1262—1274) hervorgehenden Grundsatze: Potest esse vera legis obedientia, quae fit sine charitate und non ex fide supranaturali (vgl. Denz. § 1168 u. pag. 421). Mit dieser Art den Wert der Werke zu bestimmen hängt dann noch weiter zusammen, daß, wenngleich dem Menschen das Recht abgesprochen wird, sich vom Gesetz Gottes zu dispensieren (Clemens XI. gegen Quesnel 1713. Denz. § 1286), dennoch dem Papst und Bischöfen nicht nur dauernd die Befugnis beigelegt wird, Dispensationen von den Forderungen der Kirche

[1]) In cap. 13 werden als zur Erhaltung der gratia dienliche Werke aufgeführt: Arbeiten, Nachtwachen, Almosen, Gebete, Opfer, Fasten, Keuschheit.

eintreten zu lassen (sess. XXV. cap. 18), sondern auch den Geistlichen im Beichtstuhl und dem Christen erlaubt wird, sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam (Alexander VIII. 1690) durch Verbot der entgegenstehenden Meinung (Denz. § 1160 und p. 437), da gar nicht für alle Fälle (casus) ein bestimmtes Gebot der Kirche vorhanden ist und über die Anwendung der einschlägigen Gebote verschiedene Meinungen obwalten können. Der Probabilismus der Jesuiten ist damit, wenn auch durch Innocenz IX. 1679 in manchen Punkten verboten (cf. Denz. p. 258 f.), dennoch für die römische Kirche prinzipiell sanktioniert und damit die völlige Unsicherheit ihrer Ethik dokumentiert (vgl. § 79, 2).

Sind aber die Werke Erfüllungen göttlicher Forderungen und zwar fehllose, sofern sie von Geheiligten und Reinen vollbracht sind, so muß durch sie notwendigerweise die erhaltene Gerechtigkeit (Heiligkeit) wachsen (Sess. VI. can. 24) und infolgedessen der Gerechte einen Zuwachs von Gnade mit ihnen verdienen,[1]) also auch einen des ewigen Lebens und der Herrlichkeit. Sess. VI. cap. 16. Cat. Rom. II. v. q. 57. Weiter knüpft sich, da leicht jeder einmal das ihm Gebotene geleistet zu haben scheint, daran die Vorstellung von opera superrogationis, welche im Tridentinum selber zwar nicht erwähnt, aber im Cat. Rom. (P. II. cap. V. qu. 61) dadurch festgestellt ist, daß das Genugthun des einen für den andern gelehrt[2]) und also die Möglichkeit eines Thuns über das, was jemand schuldig ist, statuiert wird.

Das volle Korrelat dieser Wartung der guten Werke der justificati ist die Beurteilung ihrer Sünden. In dem durch die Taufe Wiedergeborenen (justificatus) ist zwar die Lust des Fleisches noch vorhanden, aber nicht mehr als Sünde, sondern nur

---

[1]) Sess. VI. c. 16. Denz. § 692: Bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna et tanquam gratia filiis Dei per Jesum Christum misericorditer promissa et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda.

[2]) Cat. Rom. II. V. qu. 61 (Streitw. p. 410): Potest unus pro alio poenitentiam omnesque ejus partes explere? In eo summa Dei bonitas et clementia maximis laudibus et gratiarum actionibus praedicanda est, qui humanae imbecillitati hoc condonavit, ut unus possit pro altero satisfacere . . . ita, qui divina gratia praediti sunt, alterius nomine possunt, quod debetur persolvere.

als Antrieb zur Gerechtigkeit (Sess. V. 5), weshalb, wie schon oben bemerkt ist, der Gerechtgemachte auch vollkommen tadellose Werke thun kann. Zur Bekämpfung der verbliebenen concupiscentia werden die oben aufgeführten asketischen Übungen (pia spiritualis vitae exercitia VI. cap. 14) empfohlen, diese selbst aber erscheint an sich als opus superrogationis. Bei diesem Zustande des Gerechtfertigten können bei ihm nur levia peccata vorkommen, quae venialia dicuntur (cap. 16; sess. XIV. cap. 8); durch jedes peccatum mortale würde er aus der Gnade fallen und des rursus justificari per poenitentiae sacramentum bedürfen. (Ibid. cap. 14.) Diese Unterscheidung von vergebbaren Sünden (venialia), welche so leicht sind, daß sie bei Gott keine Beachtung finden und keiner besonderen Veranstaltung behufs der Vergebung bedürfen, deshalb auch (sess. XIV. cap. 3) zu beichten zwar nützlich aber nicht notwendig sind, und unvergebbaren Sünden, deren jede die gratia habitualis verloren gehen läßt und unterbricht, ist nur möglich, weil die römische Kirche willkürlich die Sünde nicht als solche sondern allein um des Grades ihrer Abweichung willen als Sünde ansieht, und jede Sünde nicht in ihrem Zusammenhange mit der gesamten Sinnesrichtung des Menschen sondern nur als einzelnen Willensakt, Bethätigung des liberum arbitrium, ins Auge faßt. Als Todsünden, welche homines irae filios et Dei inimicos reddunt, werden vor allem die im Mittelalter als solche gezählten sieben: Superbia, Avaritia, Luxuria (impudicitia), Invidia, Gula (intemperantia), Iracundia, Acedia,[1]) dann aber auch alle Gedankensünden, welche verborgen sind und gegen die beiden letzten Gebote des Dekalogs verstoßen, weil sie nonnunquam animum gravius sauciant, et periculosiora sunt iis, quae in manifesto admittuntur (Sess. XIV. c. 5. Denz. § 779). So umfänglich diese Kategorie erscheint, so verstattet deren Bestimmung dennoch, alles, was ohne Überlegung (cogitatio) gethan ist, und bei dem die pravitas materiae deutlich ist (Stehlen eines Hellers), zu den peccata venialia zu zählen. Damit ist aber dem sittlichen Belieben bei der Selbstbeurteilung und bei der Behandlung im Beichtstuhl Thür und Thor geöffnet, und die Festigkeit aller sittlichen Maßstäbe untergraben, wie das notorische Verhalten vieler fürst-

---

[1]) Zur leichteren Einprägung derselben dient die vox memorialis: Saligia, die aus den Anfangsbuchstaben gebildet ist.

licher Beichtväter seit dem 16. Sec. beweist. Von Bedeutung ist aber auch, daß dabei ausdrücklich (Sess. VI. cap. 15 und can. 28) betont und Gewicht darauf gelegt wird, daß durch das Begehen von Todsünden zwar die Gnade, nicht aber der Glaube verloren gehe. Darin tritt ebenso das Unethische des römischen Glaubensbegriffs wie das ganz äußerliche Wesen der römischen Religiosität zu Tage.[1])

3. Die unlebendige, das Wesen derselben als beseligende und erneuernde Gotteskraft völlig verkennende, Auffassung der göttlichen Gnade in der römischen Kirche, führt dieselbe endlich auch zur Annahme eines zwiefachen Christentums. Nach ihrer Lehre von den guten Werken ist es möglich divinae legi pro hujus vitae statu satisfecisse et vitam aeternam consequendam . . . vere promeruisse (sess. VI. cap. 16. Denz. § 692). Dies aber ist nur zu erreichen durch besondere Bewährung der oben angeführten kardinalen Tugenden, der eigentlichen Thürangeln für ein vollkommnes Leben. Das sobrie, juste et pie vivere ist wiederum nur durch ein solches Maß von Leistung der exercitationes spirituales (cap. 13 und 14) möglich, wie es innerhalb der natürlichen Lebensordnung nicht erreicht werden kann. Darum bedarf es zur Erreichung der perfectio eines besonderen ordo, welcher es sich nicht bloß zur Pflicht macht, die mandata Dei (praecepta), sondern auch die consilia evangelica (Cat. Rom. III. III. 16), quae ad suae (regularium) professionis perfectionem, ut obedientiae, paupertatis et castitatis sc. vota (Conc. Trid. sess. XXV. c. 1. Klener II. p. 178) gehören, zu beobachten. Durch die bloße äußere Übernahme dieser Verzichtleistung auf eignen Willen, Eigentum und Ehe und die darin liegende Verneinung des Rechts der Triebe, welche gemäß der göttlichen Schöpfungsanlage des Menschen das natürliche sociale Leben bedingen und hervorgerufen haben, wird ohne weitere Rücksicht auf die entsprechende Gesinnung und die Beweggründe zu solchem Gelöbnisse der status perfectionis

---

[1]) Mit Obigem soll natürlich den Gliedern der römischen Kirche nicht innere Religiosität abgesprochen werden, was aller Geschichte und Wahrnehmung ins Angesicht schlagen hieße. Allein diese stammt nicht aus der Lehre und den Einrichtungen der röm. Kirche, sondern aus dem Heilshunger der anima naturaliter christiana, wie Augustin sagt, und aus den in der Lehre und in den Gebeten der röm. Kirche überall enthaltenen Worten des Evangeliums.

erlangt, und der Gelobende wird zufolge des mittelaltrigen Ausdrucks ein religiosus sensu eminentissimo, ein ganz neuer Mensch, welcher die Welt, das saeculum, hinter sich gelassen hat. Dieser ordo der regulares, den die Welt- und Klostergeistlichen zusammen bilden, gedeiht der Kirche zum splendor und zur utilitas, weil in ihm das sittliche Ideal derselben erreicht wird, und bereitet der Kirche durch das meritum, das er durch seine perfectio erwirbt, einen Schatz der guten Werke, welcher der Menge ihrer in der Welt lebenden Glieder zu gute kommt, und der Kirche in ihrer Gesamtheit die Gottwohlgefälligkeit und Heiligkeit wahrt. Dieser status perfectionis hat aber sozusagen noch ebenso eine höhere wie eine niedere Stufe. Die höhere Stufe bilden die, in welchen die Idee der mönchischen Vollkommenheit und Weltentsagung ihre ganze persönliche Vollendung erreicht, — die Heiligen, die wenn sie ihm nicht wie meist angehörten, so doch an seinen Tugenden sich beteiligten. Die Vorstufe wird hingegen von denen gebildet, welche sich nach der Art der Tertiarier des Franziskanerordens in den zahlreichen Bruderschaften, die sich in allen römischen Parochien finden, in einem geringeren Grade an den mönchischen Frömmigkeitsübungen beteiligen.

Die guten Werke, auf welche die römische Kirche den Hauptton legt, haben entweder geradezu asketische Art oder bringen doch den römischen Christen in Verbindung mit einer asketischen, d. h. zur Weltverneinung anleitenden Zucht der Kirche, die sich eo ipso in Gegensatz zur Welt und zum Staate stellt. Die römische Heiligung ist nicht mortificatio der Sünde sondern Ertötung des Menschen für seinen schöpfungsordnungsmäßigen Beruf in und an der ihn umgebenden Welt. Darum führt sie aber auch nicht zum Leben in und für Gott, sondern nur zu einem Leben im Dienst der römischen Kirche, dieser irdisch-geschichtlichen Größe. Wie wenig das, was sie erzielt und erzielen will, ein Leben im Geiste ist, wird an dem recht klar, was sie aus dem Gebete, diesem Odem eines wahren Lebens in Gott, macht. Formell werden in der römischen Kirche viele, man kann fast sagen, zu viele Gebete gesprochen. Aber das Beten wird, wie die Aufzählung Conc. Trid. Sess. VI. c. 13 (s. Anm. S. 290) lehrt, als eine äußere Leistung, ein von Gott geforderter und ihm zu erweisender Dienst angesehen, weshalb auch die Zahl der zu sprechenden Gebete vielfach vor-

geschrieben wird.[1]) Das Gebet wird, wie das Breviarium Romanum mit seiner Anordnung von Rezitationen von Heiligenlegenden darthut, als Gelegenheit zu meditationes sacrae und zur consideratio angesehen. Und doch können diese, wo sie zustande kommen, nur erst Veranlassung zum rechten Beten, zum persönlichen Verkehr mit Gott, zum Gespräch des Herzens werden. An diesem Erkalten des Pulsschlags aller wahren Gottseligkeit in der römischen Kirche wird die Entartung der von ihr gelehrten und betriebenen Heiligung und Frömmigkeit völlig offenbar. Es zeigt sich, daß sie an Stelle des Gottdienens das Dienen der Kirche stellt.

§ 47. Die Lehre der griechischen Kirche von dem Leben nach dem Glauben.

Wenn die griechische Kirche auch als Bedingungen für das Ererben der Seligkeit *πίστιν ὀρθήν* und *ἔργα καλά* zusammen nennt, und den Glauben ihrer altertümlichen Umgrenzung des Heilsobjekts nach überwiegend lehrhaft als *πίστις εἰς τὸν θεόν* beschreibt, so faßt sie doch, wiewohl nicht mit bewußter Klarheit, in innerer Harmonie mit ihrer Anschauung der durch die Menschwerdung Gottes begonnenen Umwandlung (Vergottung) des menschlichen Wesens die vom Menschen geforderten guten Werke in die Einheit einer *ζωὴ κατὰ τὴν πίστιν*, welches der Christ um Gott zu gefallen herrichten müsse (*εὐθύνειν*), zusammen Conf. orth. qu. 1 u. 2. Wie verschieden diese griechische Vorstellung vom Glaubensleben, infolge der überwiegend intellektuellen Fassung des Glaubens und des Gewichtlegens auf das eigene *ἐργάζειν*, zu welchem die *προκαταρτικὴ χάρις* vor allem verpflichten soll (vgl. § 37, 4), auch immer von der reformatorischen ist, so bleibt es dennoch bedeutsam, daß das christliche Leben in der griechischen Kirche in seiner Zusammengehörigkeit mit dem Glauben erfaßt wird. Von ihm wird einerseits gelehrt, daß es *εἰς βεβαίωσιν τῆς χριστια-*

---

[1]) Vgl. die Bulle Clemens IX. vom 3. Okt. 1716, welche die Feier des Festum Rosarii B. M. U. anordnet, und die Verwerfung des Satzes der Reformations-Synode von Pistoja, der behauptete: Doctrina, quae velut superstitiosam unicam notat quamcunque efficaciam, quae ponatur in determinato numero precum et piarum salutationum tanquam superstitiam censenda esset efficacia, quae sumitur non ex numero in se spectato sed ex praescripto Ecclesiae etc. durch Pius VI. 1794. Denz. § 142.

νικῆς πίστεως diene (Conf. orth. I. qu. 104) und andererseits wird es als καρπός, ὅπου γεννᾶται ἀπὸ τὴν πίστιν (ibid. III. qu. 3) und ὅπου γεννᾶται ἀπὸ τῆς πρὸς τὸν θεὸν καὶ τὸν πλήσιον ἀγάπης (ibid. Kimm. p. 261) beschrieben. Dem entsprechend wird auch die Gesamtheit des christlichen Thuns als ἡ χριστιανικὴ ἀρετή bezeichnet. Dadurch verliert die Lehre der griechischen Kirche den atomistischen Charakter, welchen die der römischen in dieser Hinsicht an sich trägt durch die alleinige Zurückführung des christlichen Verhaltens auf die Verpflichtung gegen die Gebote Gottes und der Kirche.

Selbst in der Beurteilung der Sünden zeigt sich dies. Zwar wird unter den Sünden als παραβάσεις τοῦ νόμου τοῦ θεοῦ (III. qu. 16) auch zwischen den θανάσιμα und μὴ θανάσιμα ἁμαρτήματα (qu. 17) unterschieden. Allein wenn diese (ἁμαρτίαι συγγνωσταί, venialia) auch in echt griechischer Oberflächlichkeit, die sich dann auch in dem sittlichen Urteil der Völker der griech. Kirche mannigfach wiederspiegelt, als solche bezeichnet werden, welchen οὐδένας ἄνθρωπος ἠμπορεῖ νὰ φύγῃ, und Gottes Gnade leicht Verzeihung gewährt (qu. 43), so wird doch die Todsünde auf die ἄτακτος ἐπιθυμία τοῦ ἀνθρώπου zurückgeführt, und als solche geschildert, bei welcher Gottes Gebot αὐτοθελῶς καὶ αὐτοπροαιρέτως mißachtet werde und die Liebe Gottes und des Nächsten erkalte (qu. 18). Daher werden neben den sieben, vornehmlich als Todsünden betrachteten doch auch noch andere als solche angerechnet (qu. 22) und also deutlich das innere Wesen der Sünde als solches mit in Betracht gezogen.

Auch betreffs der guten Werke wird deren einheitliche Quelle neben der nur mehr gelegentlich erwähnten göttlichen Hilfe, wie sie besonders durch die Sakramente (μυστήρια) der Kirche ins Herz kommen soll (Conf. orth. I. qu. 99; Kimm. p. 170), vor allem in der συνδρομὴ (dem concursus) τῆς ἀνθρωπίνης διανοίας μὲ τὴν ἰδίαν τὸν θέλησιν gesucht (Kimm. p. 261). Diese Betonung der menschlichen Autonomie führt dann freilich notwendig dazu, bei der weiteren Betrachtung der christlichen Tugend diese vor allem als Erfüllung der göttlichen Gebote ins Auge zu fassen und die inneren Motive nicht weiter in Anschlag zu bringen. So werden in der Conf. orth. ähnlich, wie in den auf Grund des Tridentinums ausgearbeiteten römischen Katechismen vor allem dem des Jesuiten

Kanisius[1]) zuerst die drei christlichen Haupttugenden *πίστις*, *ἐλπίς*, *ἀγάπη*, nach welchen das Bekenntnis sogar eingeteilt ist, hervorgehoben (III. qu. 4. Kimm. p. 265), und daneben wird dann die Beobachtung der zehn Gebote Gottes und der neun vornehmsten Kirchengebote (I. qu. 87—93) verlangt. Als aus dem Glauben hervorgehend, werden die Tugenden des Gebets, Fastens und Wachens (III. qu. 5—8), und die *ἀρεταί γενικαί* (virtutes generales) der *φρόνησις*, *δικαιοσύνη*, *ἀνδρεῖα* und *σωφροσύνη* (qu. 10—15) aufgeführt, wie als dienlich zur Förderung des Glaubens und der Hoffnung die Betrachtung der neuen Makarismen (Matth. 5, 3 ff.) empfohlen wird. Bei deren Durchnahme wird die fünfte Veranlassung, die sieben Werke der Barmherzigkeit (*ἐλεημοσύνη*) den Christen nahezulegen (qu. 40—54).

Die Eigentümlichkeit der Auffassung der griechischen Kirche von dem Glaubensleben tritt auch noch immer in dessen Mönchstum hervor, wenngleich dasselbe, wie schon das Festhalten an der veralteten Regel des h. Basilius, der Absonderung von Anachoreten und Einsiedlern, kurz seinem Beharren an der Form des Mönchtums vor mehr denn tausend Jahren erkennbar wird, zur Zeit mehr nur eine petrefaktartige Gestalt an sich trägt.[2]) Denn hat das griechische Mönchtum auch vor allem den Typus der Weltflucht, so doch nicht den der Weltverneinung zu Gunsten der Kirche und des damit zusammenhängenden Strebens der Weltbeherrschung. Wie aber heutzutage dessen Beschäftigung in den auf viele Stunden ausgedehnten Gebetsübungen sich erschöpft, so schreibt auch die Conf. Dorsithei das *τὴν δόξαν καὶ τὰ θαυμάσια τοῦ θεοῦ καὶ συνεχῶς καὶ ἀδιαλείτως διηγεῖσθαι ὕμνοις καὶ δοξολογίαις* (Kimm. p. 477) den Mönchen zu. Das ist und bleibt aber der Schatten eines Lebens in der seligen Gemeinschaft mit Gott, eine Vorausnahme des Lebens der der Welt entnommenen Seligen. Nach solcher strebt also die griechische Kirche mit ihren sämtlichen Vorschriften über das Glaubensleben. Das Gleiche zeigt sich im Leben aller Glieder der griechischen Kirche; sie legen, wie ihre sittliche Trägheit neben der regsten Beteiligung an den Übungen der Frömmigkeit ihre Sorglosigkeit im bürgerlichen neben großer Sorgfalt in der Beteiligung am kirchlichen Leben darthut, nicht sowohl auf ein

---

[1]) Vgl. über dessen Sittenlehre Luthardt, Geschichte der Ethik. II. S. 110 f.

[2]) Vgl. Dalton, Die russ. Kirche, eine Studie. S. 44 ff. 1892.

Verdienen der Seligkeit, als vielmehr auf eine αἴτησις τῶν οὐρανιῶν (Conf. Dors. bei Kimm. p. 475) mittelst der mystischen Erhebung zu Gott das Hauptgewicht, wie auch das Gebet in der Conf. orth. (II. qu. 4) als ἀνάβασις τοῦ νοὸς καὶ τῆς θελήσεως ἡμῶν πρὸς τὸν θεὸν charakterisiert wird. Es ist dies eine Auffassung der ζωὴ κατὰ πίστιν, welcher dieses als das genaue subjektive Korrelat zu der als Vergottung der Menschheit aufgefaßten objektiven Heilsthat der Menschwerdung Gottes erscheint. Auf die volkstümlichen Variationen dieser Grundauffassung der morgenländischen Kirche in den verschiedenen Nationalkirchen, in welche jene sich gespaltet hat, kommt es für die Symbolik als konfessionelle Prinzipienlehre gar nicht an.

---

8. Kapitel.

Die Lehre von der Kirche.

§ 48. Die lutherische Lehre vom Wesen und von den Eigenschaften der christlichen Kirche.

1. Weil, wo es durch das Wirken des heiligen Geistes, welchen Christus in die Welt gesandt hat, mittelst der Berufung zum Glauben zu solchem (C. A. art. II) und zu dessen Früchten (C. A. art. VI) kommt, eben dadurch die Gläubigen eo ipso um Christus versammelt werden, schreitet das Grundbekenntnis von deren Zeichnung zum Bekenntnis von der Kirche fort (Cat. min. II. art. III und C. A. art. VII). Die Kirche ist nach Luther ein Werk des heiligen Geistes, die durch ihn um Christus versammelte Herde der Gläubigen oder der Heiligen,[1]) oder, wie unter Berücksichtigung dessen, daß Christus seine Herde durch den heiligen Geist heiliget und stärket, ferner

[1]) Vgl. Art. Smalc. III. 12. (M. S. 324): „Denn es weiß, Gott Lob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören" und Cat. maj. II. art. III. § 37: „Also richtet der heilige Geist die Heiligung aus durch die folgenden Stücke, das ist durch die Gemeine der Heiligen oder die christliche Kirche."

gesagt wird, der Leib Christi.[1]) Wird dabei nun nicht außer acht gelassen, daß nach lutherischer Auffassung alles Wirken Gottes auf die Menschen, also auch seines Geistes, durch Wort und Sakrament erfolgt, demnach auch der organische Zusammenhang der Kirche, des Leibes Christi mit diesem seinem Haupte allein durch jene vermittelt wird, so wird man in den Worten des 7. Artikels der Augustana: „Es wird auch gelehrt, daß alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welcher das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente laut des Evangelii verwaltet werden," — eine ausreichende Beschreibung der christlichen Kirche nach ihrer Genesis, wie nach ihrem Beruf als Organ Christi und seines Geistes erkennen. Die letzten beiden Bestimmungen sind nur nicht bloß als Angabe von notae externae, sondern als Angabe der Mittel, durch welche das Leben der Kirche sich deren eigenstem inneren Wesen zufolge bekundet, aufzufassen. Dann wird man die Rücksicht darauf, daß die Kirche eine Gemeinschaft Getaufter, und darum von solchen, die zu erziehen sind oder zu erziehen haben, sei, nicht vermissen. Denn in diesen Mitteln ihrer Lebensbethätigung hat die Kirche eben die Mittel, wie sich als Ganzes so auch jedes ihrer Glieder, das noch nicht ist, was es sein soll, auszugestalten. Wenn aber auch die Kirche, auf sich selbst gesehen, ein lebendiger Organismus ist, so kann und muß sie doch auch ihrer empirischen Erscheinung nach mit andern menschlichen Gemeinschaften wie den Staaten und Kommunen verglichen werden. Da sagt die Apologie nun, aber nicht ohne sofort darnach auf die Beschreibung als Leib Christi, welchen dieser durch seinen Geist erneuert, heiligt und regiert, zurückzukommen, von der Kirche, verglichen mit andern societates sei sie eine societas fidei et spiritus sancti, welche als solche societas erkannt werden könne an den externae notae

---

[1]) A. C. A. VII. et VIII. § 5 (M. S. 132): At ecclesia . . . principaliter est societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus, quae tamen habet externos notos, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi. Et haec ecclesia sola dicitur corpus Christi, quod Christus Spiritu suo renovat, sanctificat et gubernat. Dazu vgl. noch Cat. maj. II. III. § 51: Das ist aber die Meinung und Summa von diesem Zusatz: „Ich gläube, daß da sei ein heiliges Häuflein und Gemeinde auf Erden eiteler Heiligen unter Einem Haupte Christo, durch den heiligen Geist zusammen berufen." Vgl. A. C. A. VII. et VIII. § 22 (M. S. 154).

der reinen Predigt des Wortes Gottes und der diesem gemäßen Verwaltung der Sakramente (A. C. A. VII et VIII. § 5. M. S. 252). Ist die Kirche nun aber dies auch proprie (C. A. art. VIII) und principaliter (A. C. A.), so ergiebt sich aus allem über die Berufung zum Glauben und den neuen Gehorsam als dessen Frucht Gesagten (§ 38 u. 42), daß das Wirken des heil. Geistes weder alle Menschen zu Gläubigen (vere credentes) umschafft, noch überhaupt volle Heilige in dieser Zeit herstellt, so daß unter der Zahl derer, die unter der Wirksamkeit des Evangeliums und der Sakramente stehen, „viel falscher Christen und Heuchler sein, auch öffentliche Sünder unter den Frommen bleiben müssen.“ Dies führt der zu Art. VII, wie deshalb in der Apologie auch äußerlich geschehen ist, hinzuzunehmende VIII. Art. der C. A. aus. So wird durch die Auffassung des VII. Art.s in seinem Zusammenhange mit dem ganzen Bekenntnis jede donatistische Unklarheit des Kirchenbegriffs unmöglich gemacht. Die Bösen haben zwar an der societas externorum signorum teil, sind aber nicht Glieder des Leibes und Reiches Christi (A. C. A. VII et VIII. 22. M. S. 156). Die Kirche Christi ist in dieser Welt eben noch nicht das regnum Christi revelatum sondern nur sub cruce tectum, gleichwie Christus „die Zeit gekreuzigt ward und in ewiger Herrlichkeit herrschet und regieret im Himmel“ (ibid. § 19. M. S. 155). Damit ist eine Unterscheidung zwischen der ecclesia proprie und non proprie (large. A. C. A. VII et VIII. § 11) dicta gemacht, welche sich aber nicht mit der später unter reformiertem Einfluß vorherrschend gebräuchlich gewordenen Unterscheidung von ecclesia invisibilis und visibilis nicht völlig deckt.[1]) Denn die Apologie

---

[1]) Melanchthon liebt es vor allem, die Kirche überhaupt als ecclesia visibilis hinzustellen; so im Examen Ordinandorum: Ecclesia visibilis est coetus amplectentium incorruptam evangelii doctrinam et recte utentium sacramentis, in quo coetu filius Dei efficax est, et voce evangelii et spiritu sancto multos regenerat ad vitam aeternam. Sunt tamen in eo coetu multi non sancti sed tamen de doctrina consentientes (C. R. XXIII. p. 37). Die Bezeichnung ecclesia invisibilis stammt freilich von Luther, der 1521 in der Responsio ad libr. Ambrosii Catharini schrieb (Opp. Lat. Erl. X. p. 293): Igitur sicut petra ista sine peccato invisibilis et spiritualis est sola fide perceptibilis, ita necesse est et ecclesiam sine peccato invisibilem et spiritualem esse. Oportet enim fundamentum esse cum aedificio ejusdem conditionis sicut dicimus. Credo ecclesiam sanctam catholicam et fides est rerum non apparentium. Aber weder Luther noch

bemerkt gerade von der ecclesia proprie dicta: Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac juste sparsos per totum orbem. Et addimus notas: puram doctrinam evangelii et sacramenta.[1])

2. Die Eigenschaften der Kirche werden in den lutherischen Bekenntnissen gleicherweise im Blick auf ihr Wesen, wie auch im Blick auf deren Sein in dieser Welt angegeben. Darum hebt die Augustana Art. VII vor allem mit dem Symb. apost. deren Einheit (unitas) hervor, welche ihre Allgemeinheit oder Katholizität notwendig in sich schließt (Symb. Nic. Const.: μίαν — καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν). Deren Bekenntnis schließt alle separatistischen, independentischen und volkstümlichen Kirchenbegriffe aus, wie das durch das Wesen der Kirche als Leib Christi und Wirkungsstätte des heiligen Geistes bedingt ist. Daß diese Einheit deshalb aber nicht als eine äußerliche, und in irdischer Weise in die Erscheinung tretende vorgestellt werden darf, das hebt sofort noch der Art. VII selber hervor, indem er lehrt, zur wahren Einigkeit der Kirche sei es genug (satis), „daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt, und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden,“ daß also Einheit in Ceremonien nicht nötig ist. Doch wird hierauf wie Art. XV der C. A. zeigt, nur Gewicht gelegt, damit niemand glaube, daß gewissen Ceremonien irgend welcher Wert hinsichtlich der Erlangung der Seligkeit beiwohne, und sich dadurch beschwert fühle (Art. Smalc. III. xv. M. S. 325). Nicht aber soll durch diese Bestimmung jedem Freiheit gegeben sein, beliebig zu handeln, wie das alle in der Reformationszeit aufgestellten lutherischen

---

Melanchthon stellen eine ecclesia invisibilis und ecclesia visibilis als nebeneinander bestehend hin, wie dies auf Grund der Unterscheidung von electi und reprobati bei Zwingli zuerst geschieht.

[1]) Die Form. Conc. ist in den obigen Ausführungen nicht erwähnt, weil sie keinen Artikel von der Kirche enthält, auch nirgends geflissentlich auf dieselbe zu sprechen kommt. Sie hält aber alle Hauptlehrstücke der älteren Bekenntnisse fest, indem sie lehrt, 1) daß der heilige Geist durchs Predigtamt uns in die Christenheit bringe, darinnen heilige und verschaffe, daß wir täglich zunehmen im Glauben und in den guten Werken (M. S. 597 § 38), und 2) daß die Kirche (Christenheit) der Leib Christi sei (M. S. 600. § 39), mit welchem die Epikuräer und Spötter nur in äußerer Gemeinschaft stehen (M. S. 692. § 78).

Kirchenordnungen, vorab die älteste, mindestens unter Luthers Zustimmung 1528 erlassene und gedruckte, beweisen, in der solche Ordnung als Folge davon hingestellt wird, daß alle Vermögen der Christgläubigen nach Ordnung und Auffassung göttlicher Wahrheit, und nicht nach menschlichem Gutdünken zur Ehre Gottes dienen sollen (Richter, KOO. I. S. 10).[1]) Deshalb erklärt sich die Apologie sogar bereit, alle guten nützlichen Menschensatzungen um äußerlicher Zucht und Friedens willen zu halten (A. C. A. VII et VIII. § 33. S. 159).

Als zweite Eigenschaft der christlichen Kirche nennt die Augustana, wiederum nur ein Wort des Symb. Apost. (ἁγίαν ἐκκλησίαν) aufnehmend, die Heiligkeit („daß alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein"). Die Kirche muß nämlich ein heiliges Volk sein, und aus denen bestehen, qui hanc promissionem spiritus accipiunt, und sich dadurch als regnum Dei vom regnum Diaboli unterscheiden, welchem alle Gottlosen, alle Kinder des Unglaubens, sofern sie das bleiben, und sich nicht heiligen lassen, angehören (A. C. A. VII et VIII. § 16. M. S. 154 f.). Das Epitheton „sancta" kommt also der Kirche nur zu, weil der heilige Geist in ihren Gliedern sein Werk hat, und durch sie sanctificationis munus exsequitur (Cat. maj. II. III. § 37. M. S. 455), indem er primum nos ducit — in sanctam communionem suam, ponens in sinum ecclesiae, per quam nos docet et Christo adducit. Nur darum also, weil der h. Geist in solcher Weise auf Erden ein heiliges Häuflein und Gemeine eiteler Heiligen zusammenruft (Cat. maj. § 51: sanctorum congregatiunculam et communionem), wird schon in der Augustana die Kirche gemäß dem Ausdruck des Symb. apost. art. III eine congregatio sanctorum genannt. Daran, daß die Gemeinde der vollendeten Gerechten mit der Kirche auf Erden zusammen das regnum Christi bildet, ist dabei den verfolgten Grundgedanken Luthers nach gar nicht gedacht. Weil aber die Arbeit des Geistes an allen Gliedern

---

[1]) Der Art. X. der Form. Conc., dessen Bedeutung für die Lehre von den Früchten des Glaubens bereits hervorgehoben ist (S. 270 Anm., ergänzt obige Bestimmungen, indem er bemerklich macht, daß die Beteiligung an Ceremonien, die an sich, wie auch aus Obigem erhellt, Adiaphora sind, zur Verleugnung des Glaubens werden kann, sobald dieselbe als Zeichen einer besonderen Wertlegung auf sie als Zeichen der Zustimmung zu bestimmten Lehren verlangt wird.

der Kirche fortgeht, und sie durch Wort und Sakrament immer mehr zu seinem Instrument und Werkzeug macht (F. C. epit. II. § 1 u. 18. M. S. 523 u. 526, vgl. Cat. maj. a. a. O. § 58. M. S. 459), so schadet es der Heiligkeit der Kirche nicht, daß die Diener, dadurch die Sakramente gereicht werden, nicht fromme (mali) sind, wie die Donatisten irrtümlich behaupten.[1]) Das reine Wort Gottes kann, indem es durch die Subjektivität des Predigers und Lehrers hindurchgeht, an efficacia niemals gewinnen, wohl aber verlieren, wird dieser aber niemals durch sie ganz beraubt werden.

Beruht nun die Heiligkeit der Kirche auf dem Wirken des Geistes durch das Walten des Wortes in derselben, so muß an denen, welche das Wort nicht hören noch dulden wollen, also den Namen Gottes (Cat. min. III. pet. 1. M. S. 359) und die Kirche entheiligen, Zucht geübt werden, aber nur Zucht des Wortes. Darum hält Luther in den Art. Smalc. trotz deren scharf antirömischer Tendenz den rechten christlichen Bann, daß man offenbarliche, halsstarrige Sünder nicht soll lassen zum Sakrament oder ander Gemeinschaft der Kirchen kommen, bis sie sich bessern und die Sünde meiden, (pars III. art. IX. M. S. 323) aufrecht, und verlangt im Cat. min. (praef. § 11. M. S. 350 f.) dem entsprechend, daß das junge Volk, welches an der Kinderlehre teilzunehmen sich weigert, nicht zum Sakrament zugelassen, kein Kind aus der Taufe heben, auch kein Stück der christlichen Freiheit brauchen soll. Aber dies wird von den Bekenntnissen nicht verlangt, um eine Reinheit der Gemeinden herzustellen, die nach ihnen gar nicht erreichbar ist, sondern als Thatzeugnis dafür, daß die, so da das Wort Gottes nicht hören wollen, „Christum verleugnen und nicht Christen sein“ (Cat. min.), und hat solche Kirchenzucht nach lutherischem Begriff nicht sowohl Bedeutung für die zunächst von ihr Betroffenen als vielmehr für die Gemeinde als Warnung, weshalb sie nicht als Strafe gewertet werden darf. Eben deshalb soll selbst den vom Bann Betroffenen nach allen lutherischen Kirchenordnungen verstattet werden, die Predigt zu hören.[2])

---

[1]) C. A. Art. VIII. fin.: Damnant Donatistas et similes qui negabant licere uti ministerio malorum in ecclesia et sentiebant ministerium malorum inutile et inef.

[2]) Vgl. z. B. die beiden von Buggenhagen bearbeiteten Kirchenordnungen, die Braunschweigsche (Richter a. a. O. I. S. 112 vgl. II

Daß eine Kirche, welche in der Art ihre Heiligkeit und ihre Zugehörigkeit zu Christo als dessen Leib auf die Predigt des reinen Wortes gründet, notwendigerweise durch ihr Wesen dazu angehalten wird, die, welche das reine Wort Gottes nicht lehren und predigen wollen oder gar leugnen, daß ein geschriebenes Wort Gottes vorhanden sei, nicht dulden kann, ist ja nur die unumgängliche Kehrseite davon (vgl. über die Bedeutung der Bekenntnisse § 7).[1])

Als dritte Eigenschaft der Kirche giebt die Augustana deren ewige Dauer an, indem sie lehrt, daß „allezeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben“ (perpetuo mansura sit). Diese Eigenschaft kommt der Kirche nicht als äußere societas zu, sondern nur, sofern sie eine communio ex mere sanctis hominibus coacta sub uno capite Christo ist. Von der vollendeten Gemeinde der Gerechten, wie vom Reiche Gottes brauchte dies nicht erst bekannt zu werden, da beide allem Wechsel entnommen sind. Wohl aber bedurfte es einer solchen Versicherung hinsichtlich der Kirche, als dem verus et spiritualis populus a populo carnali separandus (A. C. A. § 19. M. S. 155), im Unterschiede von der ecclesia tecta multitudine malorum, ne id scandalum pios offendat, ut sciamus verbum et sacramenta efficacia esse, etsi tractentur a malis. Als solche allein hat die Kirche die promissio, quod semper habitura sit Spiritum sanctum, wenn auch zu gleicher Zeit die comminatio, quod sint futuri impii doctores et lupi.

§ 48. Die Lehre der lutherischen Kirche vom Kirchenamt und Kirchenregiment.

1. Die Kirche als Leib Christi ist nicht ein ungeordneter Haufe, sondern ein geistlicher Organismus, weshalb alle ihre Glieder als membra Christi nach Röm. 12, 4 auch nicht alle

---

S. 60) vom Jahre 1528 und die Hamburgsche vom Jahre 1529 (a. a. O. I. S. 130).

[1]) In Melanchthons Reformatio Wittebergensis (1545), welche vielen norddeutschen KOO., wie der Mecklenburgischen von 1552 zu Grunde gelegt ist, heißt es (Richter a. a. O. II. S. 83): (Deus) mandavit vocare homines, qui didicerunt doctrinam Christi, per quorum functionem in docendo et administratione sacramentorum vere est efficax et facit nos haeredes vitae aeternae: majori diligentia curarent, ut ordinatio rectius administraretur, et non pateret hic sanctissimus gradus hominibus pravis ignavis Evangelii aut hostibus aut Epicuraeis.

dasselbe Geschäft haben, sondern nach dem Maß der ihnen geschenkten Gaben sich untereinender dienen sollen. Wenn auch, wie Luther ausgesprochen hat (Vorrede zur deutschen Messe, 1526. Erl. A. d. deutsch. Werke XXII, S. 230) dazu, Ordnungen und Weisen sich nach diesem Prinzip selbst machen zu lassen, es bei der Unvollkommenheit aller Gläubigen an Leuten und Personen noch fehlt, so liegt darin doch ein Wink, auf den bei jedwedem Versuch einer Gliederung in den Gemeinden vor allem zu achten ist. Als Glieder am Leibe Christi bedürfen die Gläubigen des N. B.s auch keines menschlichen Mittlers; ein jeder von ihnen hat durch Christum, das Haupt seines Leibes, das Recht erhalten, unmittelbar Gott zu nahen, und von ihm schon in der Taufe die rechte geistliche Salbung empfangen. Sie bilden ein heiliges (geistliches) Priestertum, dem als Dankopfer Leiden, Predigen, gute Werke der Heiligen zukommen (A. C. A. art. XXIV. § 26 u. 59 M. S. 253 u. 261). Aber gerade in dieser ihrer Eigenschaft als das rechte Volk Gottes, das königliche Priestertum, hat die Gemeinde der Gläubigen in ihrer Gesamtheit das Recht und die Pflicht, weil den Befehl Gottes, ein Predigtamt einzurichten. Dieses allein meint der zu Schmalkalden von Fürsten und Geistlichen unterzeichnete Tractatus de potestate papae § 69 (M. S. 341), wenn es dort heißt: Postremo etiam hoc confirmat sententia Petri (I. ep. 2, 9): „Vos estis regale sacerdotium." Quae verba ad veram ecclesiam pertinent, quae quum sola habeat sacerdotium, certe habet jus eligendi et ordinandi ministros. Die Gemeinde kann auch ihr Recht nicht willkürlich ruhen lassen; habet enim — wie es A. C. A. art. XIII § 12 heißt: — ecclesia mandatum de constituendis ministris, quod gratissimum esse nobis debet, quod scimus Deum approbare ministerium illud et adesse in ministerio. Die offenbare Unterscheidung des allen Christen gemeinsamen Priesteramtes, zu dessen Pflichten es nicht gehört, Gottes Wort zu predigen, und des von der Kirche, als Gemeinde der Gläubigen, pflichtgemäß zu bestellenden besonderen Amtes der Diener des Wortes kann nach diesen Stellen nicht in Abrede gestellt, und nicht durch noch so viel Stellen aus Luthers Privatschriften, in welchen der Reformator wider das falsche, christenfeindliche Priestertum Roms eifert, aufgehoben werden. Diese Unterscheidung, ihre Beachtung und Bethätigung, gehört sogar nach der ersteren Stelle

zum jus divinum der Kirche.[1]) Das Amt der Diener am Wort entstammt nicht der Willkür oder dem Belieben der Kirche, sondern beruht auf einem mandatum divinum (ibid. § 11),[2]) und mandatum divinum bezeichnet nach dem durchgängigen Sprachgebrauch der lutherischen Bekenntnisschriften einen bestimmten Befehl Gottes, wie denn Melanchthon in den Articuli protestantium Caesari traditi anno 1541 (Conf. Ref. IV, 367) ausdrücklich sagt: Et instituit Christus ministerium duraturum usque ad consummationem mundi.[3]) Darnach nun ist der Art. V. der Augustana zu verstehen, der da sagt: „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament gegeben" (ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta).[4]) Daß dieses Predigtamt nicht von Menschen, sondern von Gott ist, und also jeder, dem es übertragen wird, dasselbe nicht als in menschlichem, sondern in göttlichem Auftrage, auf Grund einer göttlichen Rechtssatzung, zu führen hat. Das sagt die Augustana auch in den Worten des gewichtigen 28. Art.s (§ 21. 22. M. S. 64): „Derhalben ist das bischöfliche Amt nach göttlichen Rechten (de jure divino): das Evangelium

---

[1]) Gegen Sohm, Kirchenrecht I. S. 490.

[2]) Vgl. Art. Smalc. III. art. X. (M. S. 323): „So muß dennoch um ihrentwillen (der römischen Bischöfe willen) die Kirche nicht ohne Diener bleiben. Darum wöllen und sollen wir selbs ordiniren tüchtige (idoneos) Personen zu solchem Amte und das haben sie uns nicht zu verbieten." Über den Begriff mandatum Dei (oder a Deo) vgl. § 24, 2.

[3]) Melanchthon fährt dort noch fort: Consistit igitur unitas ecclesiae in hac consociatione sub uno capite per idem evangelium et idem ministerium, cui debetur obedientia juxta illud: qui vos audit, audit me . . . Debetur autem jure divino obedientia pastoribus in hac consecratione disciplinae.

[4]) Es ist die willkürlichste Parhermeneia, die sich denken läßt, wenn man Art. V. der Augustana auf das allen gläubigen Christen zuständige Zeugenamt, das sie nach ihrem Anteil am heiligen Priestertum der ganzen Kirchen nach den oben angeführten Stellen der Apologie zu üben haben (2. Kor. 4, 13: „Dieweil wir aber denselbigen Geist des Glaubens haben, . . . so glauben wir auch, darum so reden wir auch"), beziehen will (so Sohm a. a. O. S. 491 A.). Man beachte auch den Zusammenhang der Ausführung im Tract. de pot. pap. § 10. 11 (M. S. 330), wo die Obrigkeit des Papstes über alle Diener der Kirche in Abrede gestellt wird, und man wird staunen, daß Sohm die Worte: „haben wir eine gewisse Lehre, daß das Predigtamt vom gemeinen Beruf der Apostel herkommt" (docet auctoritatem ministerii a verbo Dei pendere), auf alle Christen beziehen kann!

predigen, Sünd vergeben, Lehr urteilen, und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen, und die Gottlosen, dero gottloses Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemeine ausschließen, ohn' menschliche Gewalt, allein durch Gottes Wort. Und deshalb sind die Pfarrleute (ecclesiae) und Kirchen schuldig, den Bischöfen Gehorsam seien, laut dieses Spruchs Christi, Lukä am 10, [16]: Wer euch höret, der höret mich.“ Denn in dieser Stelle werden dem Amt des Wortes, unter dessen Trägern nach dem deutlichen Zeugnis des Tract. de pot. pap. kein Unterschied ist (vgl. S. 306, Anm. 4 Schluß), dessen Funktionen wie auch der ihm schuldige Gehorsam als ihm de jure divino zukommend zugesprochen, was nur möglich ist, wenn das Amt selber kraft göttlicher Einsetzung und de jure divino besteht. An dieser Auffassung wird dadurch nichts geändert, daß seinen Trägern sofort das Recht, Gehorsam zu fordern, und die Pflicht, solchen ihnen zu leisten, abgesprochen wird, falls sie selber durch ihre falsche Lehre aufhören, Diener des Worts zu sein, also selbst ihr Amt thatsächlich verlassen, da die äußere Amtsstellung hier vollständig und ausschließlich an deren geistlicher Natur hängt und ihre vocatio eo ipso hinfällig wird, sobald sie nicht mehr das Wort predigen wollen oder predigen. Das ist freilich ein Bekenntnissatz, welcher heutzutage trotz aller Selbstverständlichkeit weiten Kreisen völlig unfaßbar erscheint.

Weil aber die Kirche als lebendiges Organ ihres Hauptes Recht und Pflicht (jus und mandatum) de ministerio instituendo hat, so darf dieses nicht ein jeglicher, weil er etwa die bezügliche Gnadengabe sich zutraut, das Amt an sich reißen, sondern kann das allein auf Grund kirchlicher Abordnung, und deshalb nur nach der Vorschrift der Kirchenordnung[1]) (des Kirchenrechts) geschehen.

[1]) Da nach Art. XXVIII. § 18 die zwei Regiment, das geistliche und weltliche auseinander zu halten sind, so spricht derselbe Art. von den Ordnungen, welche in der Kirche zu halten sind, und wird auch heute besser der Name „Kirchenordnung“ zu gebrauchen sein als Kirchenrecht. Allein die Bekenntnisse wissen, wie oben durch den Druck mehrfach hervorgehoben ist, sogar von einem jus divinum; demnach ist es auch nicht unrecht von einem darauf erbauten jus ecclesiasticum zu sprechen. Das Urteil der Reformation ist so wenig hier, wie irgendwo: „Weg mit dem christlichen Recht! weg mit dem Kirchenrecht!“ Das kanonische Recht hat Luther deshalb verbrannt, weil und sofern es ein un- und widerchristliches Recht war und der Kirche die Macht nahm, alles nach der heiligen Schrift zu beurteilen (facultas judicandi et decernendi ex verbo Dei). Die Tract. de pot. pap. verlangt so-

Das zeigt der XIV. Artikel der Augustana, welcher von der Anordnung der Kirchendiener, der Art, wie die Kirche Gottes Befehl, Prediger und Diakonen zu bestellen, auszuüben hat. Dieser Artikel fordert einen ordentlichen Beruf für jeden Diener des Worts; er muß rite vocatus sein.

Diese Vorschrift setzt notwendig das Bestehen eines Kirchenregimentes und einer Kirchenordnung voraus. Über beider Art sprechen sich die Bekenntnisse der lutherischen Kirche bis auf wenige Punkte nicht aus. Ein Punkt ist, daß dem ministerium verbi divini, welches in allen seinen Trägern vom gemeinen Beruf der Apostel herkommt (Art. de pot. pap. § 10. M. S. 330), nach Art. XXVIII der Augustana die Aufgabe und die Pflicht hat, cognoscere doctrinam (§ 21. 22. M. S. 64), wenn dies zur Bestellung tüchtiger (idoneos) Personen nötig ist (Art. Smalc. III. art. X vgl. S. 306, Anm. 2), ihm also eine wesentliche Beteiligung an der Berufung der Diener des Worts zukommt, und damit am Kirchenregiment. Die Forderung der Bekenntnisse, daß alle Prediger und Diakonen (Apologie, deutsch XIII. § 12) rite berufen seien, ist aber völlig fern von jedem Gedanken von einer Tradition oder Succession des geistlichen Amtes (gegen Vilmar, Augsb. Konf. S. 130). Denn der Tract. de pot. pap. § 67 stellt ausdrücklich das Recht der Kirche fest, zu jeder Zeit Kirchendiener zu wählen und zu ordinieren, wie denn auch in der Not ein jeder Laie einen andern absolvieren und sein Pfarrherr werden könne (M. S. 341). Nur für die Kirchen, als die, welche Befehl haben, das Evangelium zu predigen, wird die Notwendigkeit konstatiert, die Gewalt zu behalten, daß sie Kirchendiener fordern, wählen und ordinieren (retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros). Sonst aber will der wichtige Traktat das geistliche Amt im Unterschiede von dem levitischen Priestertum, und im Gegensatze zu der römischen

---

gar von den Fürsten, daß sie schaffen, daß der Kirche diese Macht nicht genommen, also nicht beschränkt werde (§ 16. M. S. 339), fordert also von den Inhabern der potestas civilis, Freiheit für die potestas ecclesiastica selbständig in ihrem Bereiche nach Gottes Wort Recht zu sprechen und Satzungen zu machen (judicare et decernere), das ist Selbständigkeit für die Kirche im Staate, wenn sie natürlich auch als Bestandteil des letzteren dem in gewissen Betracht unterthan sein muß. Keine rhetorische Dialektik Sohms wird deshalb zu beweisen vermögen, daß es unevangelisch sei, vom Kirchenrecht zu sprechen und solches aufzustellen.

ordo von jedem Gebundensein an Orte und Personen, also hierarchischem Zusammenhang frei machen. Nur weil die Einsetzung des Predigtamtes auf Gott zurückgeführt werden muß, erklärt auch es die Apologie für unbedenklich (neque impositionem manuum vocare sacramentum gravemus), die Ordination ein Sakrament zu nennen, während der oft genannte Traktat ausdrücklich der Gemeinde, und bestände sie nach Christi Wort Matth. 18, 19 ff. nur aus zweien oder dreien, principaliter wie das jus vocationis so auch das Amt der Schlüssel, oder, wie dies an der Stelle ausgelegt wird, die Macht Kirchendiener zu ordinieren zuspricht, also von jeder Succession aufs entschiedenste absieht. Es wird ausdrücklich der Grundsatz aufgestellt: Ordinationem a pastore in sua ecclesia factam jure divino ratam esse (Tract. de pot. pap. § 65. M. S. 341). Durch diese Auffassung des Amtes als eines solchen, das seiner göttlichen Einsetzung zufolge jedem Inhaber die gleiche Vollmacht verleiht, ist jede hierarchische Gliederung der Kirchendiener, jedes Episkopat als göttliche Einrichtung geleugnet und verworfen.[1])

Mehr aber als dies, daß dem geistlichen Amte, als solchem, das das Wort Gottes verkündigt, Gehorsam zu leisten (C. A. XXVIII. § 22; Tract. de pot. pap. § 72. M. S. 342), und ihm in Zusammenhang mit dem Dienst am Wort und Sakrament der Auftrag geworden ist (commissum est), Lehre zu erteilen, und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, zu verwerfen, ist in den lutherischen Bekenntnissen nicht festgesetzt. Darnach kann die lutherische Kirche sich den örtlichen und zeitlichen Verhältnissen gemäß die geeignete äußere Gestaltung geben, also jure humano (nicht divino) eine bischöfliche, konsistoriale, synodale Verfassung geben. Die bleibenden Bedingungen sind nur, daß sie dabei auf die Natur der Kirche als Leib Christi und Werkzeug des heiligen Geistes die schuldige und gehörige Rücksicht nimmt, und besonders die jure divino dem geistlichen Amte zukommenden Rechte und Pflichten

---

[1]) Daß es so gemeint und von der bischöflichen Ordnung gänzlich in den Smalc. Art. abgesehen ist, beweist am überzeugendsten Melanchthons bekannte Unterschrift, in welcher er es als seine Privatmeinung bezeugt, daß superioritatem in episcopos, quam alioqui habet jure humano etiam a nobis permitti. Wäre daran von Luther auch nur entfernt gedacht, so hätte es dieser Reservation gar nicht bedurft.

durch die betreffenden menschlichen Kirchenordnungen anerkannt, und die Möglichkeit ihrer Ausübung unbeschränkt gelassen werden.[1])

Wie aber die Verfassung der Kirche, so hat auch keine Ordnung des Gottesdienstes an sich irgend eine Bedeutung als gottgeordnetes Mittel zur Seligkeit. Alle Kirchenordnungen der Reformationszeit, einschließlich der Formula missae et communionis pro Ecclesia Vittembergensi Martini Lutheri von 1523 (Richter KOO. I. S. 3—7; Luthers WW. W. A. ed. Kawerau Bd. XII) haben keine bindende Bedeutung für die Folgezeiten. Auch für sie ist der in der Augustana Art. XV aufgestellte Kanon gültig: quod ritus illi servandi sunt, qui sine peccato servari possunt et prosunt ad tranquillitatem et bonum ordinem in ecclesia, sicut certae feriae, festa et similia. Wenn damit auch ein schonender Konservatismus hinsichtlich historischer Formen als berechtigt anerkannt und jeder willkürlichen Neuerungssucht entgegengetreten wird, so ist damit doch das Halten an dem Altehrwürdigen und Herkömmlichen ohne Rücksicht darauf, ob das noch für spätere Geschlechter verständlich, bei seinem historischen Erwachsensein aus ganz andern Anschauungen und Verhältnissen noch zur Erbauung dieser geeignet und dienlich ist, keineswegs empfohlen, sondern geradezu abgelehnt. Nicht das Abändern untersagen die lutherischen Bekenntnisse, sondern sie heben betreffs aller einzurichtender Gottesdienstordnungen nur hervor, daß die Propheten allenthalben verbieten, eigene, erwählte, sonderliche Gottesdienste einzurichten, ohne Gottes Wort und Befehl (A. C. A. art. XV. § 19. M. S. 209; XXVIII. § 21. M. S. 290), und daß das Wort Gottes ist das Heiligtum

---

[1]) Wenn bei dem Widerstande der in der Kirche äußerlich die Gewalt habenden Bischöfe im Tract. de pot. pap. § 54 den Königen und Fürsten als den fürnehmsten Gliedern der Kirchen (praecipua membra ecclesiae) die Pflicht zugesprochen wird, der Kirche zu helfen und zuzuschauen, daß allerlei Irrtum abgethan werde, so wird ihnen nur zugemutet als obersten Richtern in ihren Landen, der Kirche wider deren unrechtmäßige Bedrücker zu der ihr zukommenden facultas judicandi et decernendi ex verbo Dei zu verhelfen. Und wenn nach der damaligen Weltlage diese Ausübung der landesherrlichen Gewalt vielfach zu landesherrlichem Kirchenregiment geführt hat, so ist das geschichtlich und kulturgeschichtlich leicht zu erklären, darf aber nicht dazu gemißbraucht werden, das landesherrliche Kirchenregiment für der Idee entsprechend zu erklären (Mejer, Die Grundlagen des luth. Kirchenregiments 1864; Steinmeyer, Begriff des Kirchenregiments. (Beitr. zur Praktischen Theol. V.) 1879).

über alle Heiligtum, ja das einige, das wir Christen wissen und haben (Cat. maj. I. praec. III. § 91. M. S. 403). Die Form darf also geändert, der Inhalt aber muß dem Wort allezeit entnommen werden.[1]) — Nur das sprechen die Bekenntnisse noch aus, daß trotz dieses prinzipiellen Unwerts jeder so oder so festgesetzten Ordnung solcher doch um der Liebe willen Gehorsam in den christlichen Versammlungen gebührt, also es auch in der Kirche jure humano Ordnung und Recht geben, und dieselbe beachtet werden muß (C. A. art. XXVIII. § 55. M. S. 67; A. C. A. XXVIII. § 17. M. S. 289).

§ 50. Die Lehre der reformierten Kirche von der Kirche und ihren Ämtern.

In den reformierten Bekenntnissen finden sich Angaben über das Wesen der christlichen Kirche, welche mit der Erklärung der C. A. art. VII. fast gleichlautend sind. So heißt es Conf. Bas. prior art. V. (N. p. 92): Credimus sanctam Christianam Ecclesiam id est communionem sanctorum congregationem fidelium in spiritu, quae sancta et sponsa Christi est, in qua omnes illi cives sunt, qui confitentur Jesum esse Christum, agnum Dei, tollentem peccatum mundi atque eandem per opera charitatis demonstrant. Aber die Anschauung ist doch eine wesentlich andere, weil in der seit Zwingli schon nebeneinander gestellten ecclesia invisibilis und visibilis[2]) zwei ganz verschiedene, innerlich unverbundene Gemeinschaften gesehen werden. Die unsichtbare Kirche soll nämlich von den electis verstanden werden, qui Dei voluntate destinati sunt ad vitam aeternam (Zwingli, Fid. rat. N. p. 22; vgl. Helv. post. art. XVII. N. p. 504; Conf. Belg. art. XXVII. sanctificati et obsignati; Scot. I. art. XVI. N. p. 348; Heidelb. Kat. Fr. 54: eine auserwählte Gemeine zum ewigen Leben. N. p. 404).[3]) Wo man sich nicht un-

[1]) Man berücksichtige noch ebda. die Sätze: „Welche Stunde man nun Gottes Wort handelt, prediget, höret, lieset oder bedenket, so wird dadurch Person, Tag und Werk geheiligt, nicht des äußeren Werkes halben sondern des Worts halben . . . Wiederum was für Wesen und Werk außer Gottes Wort gehet, das ist für Gott unheilig, es scheine und gleiße, wie es wolle.“

[2]) Fid. Expos. N. p. 22: Credimus . . . unam sanctam ecclesiam esse catholicam, hoc est universalem ecclesiam. Eam autem esse aut invisibilem aut visibilem.

[3]) Calvin im Cat. Gen. N. p. 135 sagt: Quid est ecclesia? — Corpus et societas fidelium, quos Deus ad vitam aeternam praedestinavit.

klar ausdrückt wie in der Gallic. (art. XXVII. N. p. 336), stellt man daneben die ecclesia visibilis, welche universaliter als die Gemeine derer gefaßt wird, qui Christi nomine censentur hoc est, qui Christo nomen dederunt, quorum bona pars Christum sensibiliter pro confessionem aut sacramentorum participationem agnoscit, in pectore tamen ab illo vel abhorret vel ignorat (Zwingli a. a. O. p. 23). Damit ist aber gerade das Namenchristentum zum Charakter der ecclesia sensibilis erhoben, während man doch die hypocritae nur als bonis sub titulo permixti et simul hoc ecclesiae titulo tecti bezeichnet, die ad ecclesiam proprie non pertinent (Conf. Belg. XXIX. N. p. 380). Die so charakterisierte ecclesia visibilis läßt sich wie nicht als Leib Christi so auch nicht mit dem Symb. apost. als sancta auffassen; als deren Eigentümlichkeit läßt sich auch nicht die praedicatio puri evangelii und die sincera ex Christi praescripto administratio der im wesentlichen für die Namenchristen nur als Riten erscheinenden Sakramente hinstellen, da das Namenchristentum dafür keine Bürgschaft bietet. Deshalb wird nun dem ersteren übergeistlichen Kirchenbegriff ein äußerliches gesetzliches Merkmal beigegeben und jede solche Partikularkirche als vera ecclesia bezeichnet, in welcher disciplina ecclesiastica ad vitia corrigenda (Conf. Belg. Conf. Scot. art. XXV. N. p. 356) geübt wird. Es ist zu beachten, daß aber diese nota externa so wenig der ecclesia invisibilis, als der oben beschriebenen ecclesia visibilis thatsächlich beigemessen werden kann, und hier der Begriff der Lokalgemeinde stillschweigend untergeschoben wird, um deren wahre Christlichkeit an die Einhaltung dieses gesetzlichen Moments hängen zu können, indem durch dessen Vorhandensein auch die Reinheit der Lehre und Sakramentsverwaltung im gewissen Sinne bedingt sein soll. Die innere Folgerichtigkeit der Behauptung, daß das Heil nur bei Zugehörigkeit zu einer sich als wahre Kirche bekundenden Partikulargemeinde erreichbar sei (Helv. post. XVII. N. p. 503), kann auch nicht dargethan werden. Denn für Nichtprädestinierte sind die Gnadenmittel unkräftig, wie die weitere Lehre der reformierten Kirche zeigen wird, und nach Zwingli's offener, Calvin's mehr verschwiegener Anschauung singulari Dei privilegio kann man auch außerhalb der christlichen Kirche stehen und doch zu den Erwählten gehören, und stehen auch die Erwählten den mit ihnen in der Partikularkirche gemischten Nichterwählten nicht als Werkzeug

des heiligen Geistes gegenüber,[1]) sondern zwischen beiden befindet sich eigentlich eine unüberbrückbare Kluft. Daß sich überall und selbst da, wo man an der reformierten Kirchenlehre noch streng festhält, praktisch unwillkürlich eine Korrektur der unvollziehbaren Theorie einstellt, und man die Gläubigen (Erwählten) als einen Sauerteig für den noch nicht zum Glauben gelangten Gemeindeteil ansieht, kann der nach andern Seiten vielfach nachwirkenden falschen Grundanschauung nicht zur Aufhilfe dienen.

Der, wie oben gezeigt, sich in das gesetzliche Moment der disciplina ecclesiastica zuspitzende Kirchenbegriff schloß das Wertlegen auf den Ausbau der Verfassung in sich, wenn auch andererseits die durch ihn hineingebrachte besondere Beachtung der Partikularkirche (Lokalgemeinde) für deren weiteren Ausbau nachteilig wurde. Auch die reformierten Bekenntnisschriften statuieren in keiner Weise einen Zusammenhang zwischen der durch Christus allen zugeeigneten Stellung als geistliche Priester und dem nach ihnen durch das Wort Gottes vorgeschriebenen mannigfaltigen Dienst der Kirche.[2]) Die Begründung der Teilnahme aller am Kirchenregimente durchs sogenannte allgemeine Priestertum ist ein modernes Fündlein. Die reformierte Kirche sieht, wenn auch, wie schon Vitringa erkannt hat,[3]) mit Unrecht, in dem als Gesetz für die Kirche aufgefaßten Wortlaut einiger neutestamentlicher Stellen (wie z. B. 1. Tim. 5, 17) das dreifache Amt der Pastoren, Ältesten (Presbyter, seniores) und Diakonen als der Kirche vorgeschrieben an. Während den electione ecclesiastica et legitima erwählten (Helv. post. art. XVIII.), unter sich einander

---

[1]) Vgl. Cat. Gen. (N. p. 136): Potestne autem haec ecclesia aliter cognosci, quam quum fide creditur? Est quidem et visibilis Dei Ecclesia, quam nobis certis indiciis notisque descripsit; sed hic proprie de eorum congregatione agitur, quos arcana sua electione adoptavit in salutem. Ea autem nec cernitur perpetuo oculis, nec signis dignoscitur.

[2]) Helv. post. art. XVIII. (N. p. 508): Nuncupant sane apostoli Christi omnes in Christum credentes sacerdotes sed non ratione ministerii sed quod per Christum omnes fideles facti reges et sacerdotes offerre possumus spirituales Deo hostias (Ex. 19, 6; 1. Petr. 2, 9; Apoc. 1, 6). Diversissima ergo inter se sunt sacerdotium et ministerium. Illud enim commune est christianis omnibus, ut modo diximus, hoc non item. Nec e medio sustulimus ecclesiae ministerium, quando repudiavimus ex ecclesia Christi sacerdotium papisticum.

[3]) De synagoge vetere p. 482 ss.

völlig gleichen Pastoren oder Dienern (pastores ac ministri Conf. Belg. art. XXX. Conf. Gall. art. XXIX, und Les Ordonnances ecclesiastique de l'église de Genève. Richter, KOO. I. S. 34 f.), welche von den Ältesten zu ordinieren sind (Helv. post.), die Pflicht obliegt, daß sie pure et concionentur et sacramenta administrent (Conf. Belg.; Helv. post. XVIII. N. p. 510), ist es besonders das Amt der Ältesten, freilich nur, indem sie mit jenen und den Diakonen zusammen den Senat der als politia gedachten Gemeinde bilden, für den richtigen Zustand der letzteren Sorge zu tragen, so daß vera religio conservari veraque doctrina spiritualiter corripi et emendari ac veluti fraeno quodam disciplinae cohiberi possit, pauperes item et afflicti auxilio et consolatione pro cujusque necessitate sublevari possint (Conf. Belg. art. XXX. N. p. 381). Allein das Predigtamt, das einer besonderen Erudition behufs seiner Ausübung bedarf (Helv. post.), ist den Pastoren im Grunde vorbehalten. Selbst die Seelsorge ist gleich der Kirchenzucht dem Senat in allen seinen Gliedern übertragen. Presbyter und Diakonen, deren specielle Aufgabe die Armenpflege ist ohne in den Bekenntnissen als solche hervorgehoben zu sein, sind bei Ausübung der Kirchenzucht auch nicht bloß als Beigeordnete der Geistlichen gedacht, wie solche auch lutherische Kirchenordnungen behufs Abwehr hierarchischer Tendenzen vorschreiben,[1]) sondern als völlig gleichstehende Inhaber des Amtes der christlichen Gemeinde.[2]) Darum wird auch die ordentliche Berufung aller in der von Paulus (1. Tim. 3 und Tit. 1) vorgeschriebenen und als Gebot betrachteten Erwählung aus und durch die Gemeinde oder deren Vertreter gefunden. (Conf. Gall. art. XXI. N. p. 337; Conf. Belg. XXX. und XXXI. N. p. 381 s.) Daß diesem so zusammengesetzten Senat oder Presbyterium noch ausdrücklich aufgetragen wird, für die Gemeinde eine bestimmte Ordnung festzustellen, hat seinen begreiflichen Grund in der Aufgabe, die Zucht zu üben, welche so vorwiegend als der Hauptgesichtspunkt von dessen Thätigkeit angesehen wird, daß die gesamte viel weiter greifende

---

[1]) Vgl. Wittenberger Konsistorialordnung vom J. 1542 bei Richter, KOO. I. S. 372 und Melanchthon, De abusibus emendandis C. R. IV. p. 542.

[2]) Vgl. Hessische Ordnung der christlichen Kirchenzucht IV. bei Richter KOO. I. S. 290 und Tecklenburgische KO. vom Jahr 1588 ebda. II. S. 477 — und noch Jülich-Bergsche KO. vom Jahr 1662. § 56. 58.

Gemeindeordnung in der Heimat dieser reformierten Einrichtungen, in Frankreich den Namen Discipline ecclesiastique erhielt.[1]) Alles Gesagte liefert den unwiderleglichen Beweis dafür, daß die ecclesia vera sensibilis bloß als Partikularkirche und Lokalgemeinde von Hause aus gedacht ist. An einer Zusammenfassung der einzelstehenden Gemeinden in ein Ganzes zeigen die Bekenntnisse gar kein Interesse. Nur in Rücksicht auf die Möglichkeit des Auftretens einer Irrlehre findet sich Helv. post. art. XVIII. N. p. 512 der Satz: Neque vero et oecumenica improbamus concilia si ad exemplum celebrentur apostolicum, ad ecclesiae salutem non perniciem (cf. Conf. Scot. I. art. XX. N. p. 352). Hier zeigt sich deutlich, daß der in den Bekenntnissen hier und da auch auftauchende apostolische Gedanke an die Kirche als Leib Christi infolge des vorwiegend auf den coetus electorum als die ecclesia sancta, die . . . per omnem orbem terrarum sparsa atque diffusa est (Conf. Belg. art. XXVII.), gerichteten Sinnes bei der reformierten Auffassung der Kirche völlig wirkungslos bleibt. Diese tendiert nach dem Independentismus hin. Nicht die Glaubensanschauung, sondern die äußere Not hat die reformierten Kirchenkörper hervorgerufen,[2]) deren Zusammenschluß nur ein freiwilliger ist, so daß auch die Landessynoden und Klassen der niederrheinischen und holländischen Kirche keine die Einzelgemeinden geradezu bindenden Beschlüsse fassen konnten.[3])

---

[1]) Vgl. Discipline des églises réformées. Heidelberg 1711. In der Schweiz wurde durch Zwingli wie durch Calvin die Repräsentation der Gemeinde zugleich in dem republikanischen Stadtregimente gesehen, wobei es trotz der Veränderung der politischen Verhältnisse thatsächlich bis heute geblieben ist.

[2]) Vgl. Heppe, Die Presbyteriale Synodal-Verfassung 1868. S. 51—53.

[3]) Wiewohl nicht in Abrede gestellt werden kann, daß in dem ersten Stifter der Independenten, Robert Browne († 1630 in den Niederlanden) auch wiedertäuferische Einflüsse wirksam gewesen sind, so tritt uns doch in den durch John Robertson († 1625) ihren eigentümlichen Typus erhaltenden independentischen Gemeinden, welche sich selbst Kongregationalisten nennen, die nur bis zur Einseitigkeit getriebene Konsequenz der reformierten Anschauung von der Partikularkirche als der Möglichkeit einer ecclesia vera sensibilis entgegen. Sie haben unter dem Druck der anglikanischen Staatskirche bloß die Selbständigkeit der Einzelgemeinde (congregation, Übersetzung von ἐκκλησία in Tyndals Bibelübersetzung [1526] statt des römisch klingenden church oder kirk) auch auf deren Glaubensbekenntnis wie auf deren Verfassung ausgedehnt. Den Grundgedanken ihrer

Wie bei der Aufstellung der Verfassungsprinzipien die rein äußerlich gesetzliche Geltendmachung neutestamentlicher Stellen den leitenden Gesichtspunkt abgegeben hat, so wird auch für alle gottesdienstlichen Ordnungen der Kanon einer strengen, äußerlichen Biblicität aufgestellt; die Gemeinden sollen so geleitet werden, ut ab eo, quod Dominus noster Jesus Christus instituit, nusquam deflectant (Conf. Gall. art. XXXII. 337), weshalb nicht bloß aller äußere Kirchenschmuck (Helv. post. art. XXII. N. p. 525) verworfen, sondern sogar unter Mißbilligung des Gregorianischen Kirchengesanges der Wegfall alles Gesanges zulässig erachtet wird (ebda. art. XXIII. p. 523 f.). (Vgl. § 25, 1.)

Zusatz. Nirgends zeigt die Anglikanische Kirche ihren eigentümlichen Charakter deutlicher als bei diesem Lehrstück. Wiewohl der 17. Art. der Conf. Angl. (N. p. 604 f.) die Prädestinationslehre im Grunde ausspricht und nur wegen deren Gefahr für die noch fleischlich Gesonnenen (hominibus curiosis, carnalibus et Spiritu Christi destitutis) von ihr abzusehen und die göttlichen Verheißungen zu umfassen für Pflicht erklärt (amplecti oportet), also sich im wesentlichen auf reformiertem Standpunkt hält, — sieht der Art. 19 über die Kirche von diesem völlig ab. Er lehnt sich fast ganz an den VII. Art. der Augustana an; dabei aber stellt gleich art. 20 trotz der Beschuldigung sämtlicher Patriarchalkirchen des Altertums, in Riten und Lehren dem Irrtum verfallen zu sein, die Kirche als divinorum librorum testis et conservatrix hin, attamen

---

Aufstellungen sprechen die Worte aus: Coetum quemlibet particularem esse totam integram et perfectam ecclesiam ex suis partibus constantem immediate et independentem (quo ad alias ecclesias) sub ipso Christo. Apologia justa et necessaria . . . communitio dictorum Brownistorum etc. 1619, engl. 1625). Infolge dessen verwerfen sie die Aufstellung jedes Glaubensbekenntnisses, und stellen für jede Gemeinde das Prinzip der freien Übereinstimmung aller Mitglieder im Glauben und in der gottesdienstlichen Ordnung wie ihrer vollen Unabhängigkeit vom Staat wie von jedwelchem kirchlichen Verbande auf. Deshalb verlangte eine Jakob dem ersten 1616 übergebene Petition das Recht: of spiritual administration and governement in itself and over itself by the common and free consent of the people independently and immediatly under Christ. — Dabei bewahren bei weitgehender Toleranz die Kongregationalisten bis heute die calvinische Richtung, und haben in England bei Wahrung der vollen Selbständigkeit der Gemeinden behufs Aufrechterhaltung der evang. Religion und des brüderlichen Verkehrs 1831 (1871) eine Congregational Union of England and Wales gegründet.

ut adversus eos nihil decernere ita praeter illos nihil credendum de necessitate salutis debet obtrudere. Damit ist der Kirche eine Autorität neben der Schrift beigemessen, welche es notwendig macht neben der Einheit im Glauben auch noch einen andern Zusammenhang mit der alten Kirche zu suchen und zu betonen. Wo dieser gefunden werden soll, lehrt nun art. 36. Denn dort wird darauf Gewicht gelegt, daß die Erzbischöfe, Bischöfe, Presbyter und Diakonen juxta eosdem ritus, welche in dem 1549 durch Eduard VI. veröffentlichten Common Prayer Book angeordnet sind, als rite atque ordine atque consecratos atque ordinatos anzusehen seien. In dem Ordinationsformulare namentlich der Bischöfe wird aber die apostolische Succession deutlich gelehrt, indem erklärt wird, daß durch die Auflegung der Hände seitens der weihenden Bischöfe eine Gnadengabe dem Geweihten verliehen ist, die er in sich erwecken soll. Damit hängt auch die durch die Unterscheidung der consecratio Archiepiscoporum et Episcoporum und der ordinatio Presbyteriorum et Diaconorum bekundete Unterscheidung der hierarchischen Grade unter den Dienern der Kirche zusammen. Dazu kommt ferner noch die in art. 21 durch die Bestimmung: Generalia Concilia sine jussu et voluntate principis congregari non possunt, symbolisch festgestellte Suprematie des Königs in der als ecclesia particularis sive nationalis (art. 34) gedachten Kirche. — Die gleiche Mischung zeigt sich in den Riten. Neben der sorgfältig geordneten Lektion der ganzen Schrift (selbst der Apokryphen) und der strengen Bevorzugung des Sonntags vor allen von den Menschen eingerichteten Festtagen geht nicht bloß die bestimmte Anerkennung der traditiones et ceremoniae Ecclesiasticae, quae non cum verbo Dei pugnant als auctoritate publica institutae atque probatae, also im gewissen Maße eine Anerkennung der Autorität der alten Kirche bis etwa zum 6. Saec. zur Seite, sondern auch die offenbar vielfache Anlehnung des Common Prayer Book, welches den Anglikanern der ganzen Welt als ein corpus divinitatis in viel höherem Grade gilt als jedes Bekenntnis, an altenglische Liturgieen, wie das 1085 durch Osmund von Salisbury aufgestellte Sarum Use, und selbst an das Breviarium romanum reformatum des Kardinal Quignon aus dem Jahre 1535. Aus dem allem geht hervor, daß die anglikanische Kirche nicht bloß die reformierten, sondern auch die reformatorischen Grundsätze überhaupt mit manchem fremden Einschlage

verwoben hat, welcher ebenso den energischen Gegensatz der Dissenters wider die englische Staatskirche als das Auftreten der heterogensten Parteien in ihr erklärt.

§ 51. Die Lehre von der Kirche in den kleineren protestantischen Kirchenparteien.

Bei dem gemeinsamen Gegensatze aller durch die deutsche Reformation hervorgerufenen Kirchenparteien wider die gerade auf ihre sichtbaren Institutionen das Hauptgewicht legende Papstkirche ist ihnen allen die Unterscheidung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche gemeinsam, wenn auch deren Verhältnis je nach der verschiedenen Grundanschauung anders bestimmt wird und der Unterschied fast verschwindet.

1. Am meisten konnten die Sozinianer den Unterschied festhalten. Ihnen wird, da sie das Haupt der Kirche vor allem und fast allein als Propheten und Lehrer der heilsamen Wahrheit ansehen, die Kirche nämlich nur zu einer Art philosophischer Schule, zu einem coetus eorum hominum, qui doctrinam salutarem tenent et profitentur (C. Rac. qu. 488), in der sie dann weiter die Lokalgemeinden als coetus in certis locis existentes unterscheiden. Die Kirche hat ihnen deshalb auch kein anderes Kennzeichen als die heilsame Lehre (qu. 489). Der wahren unsichtbaren Kirche können darum nur die angehören, welche diese heilsame Wahrheit ergreifen und sie befolgen (obtemperant qu. 522). Eine sich selbst nur als Lehrgemeinschaft begreifende Kirche mußte zwar, weil sie im N. T. eine nova lex sah, nach demselben Pastoren, Älteste und Diakonen, deren letzteren die Finanzverwaltung der Gemeinden und die Armenpflege zugewiesen wird, einsetzen, aber eine besondere Bedeutung keinem derselben zuschreiben (qu. 505). Aus der Auffassung des ganzen Evangeliums als Gesetz, also als christliche Moral, ergab sich für die Sozinianer auch ähnlich wie für die Reformierten die Pflicht der Kirchenzucht, welche, verbis, oratione et facto ausgeübt, von der Ermahnung, über den Abbruch des Umgangs bis zur Exkommunikation (Ausschluß von der Gemeinde) bis zu etwaiger Umkehr fortschreiten konnte (qu. 509—521).[1])

[1]) In der Auffassung der Kirche als einer für die Moral eifernden Gemeinschaft ist der neuere Unitarismus mit den Sozinianern zwar noch

2. Den enthusiastischen Kirchenparteien fällt die Unterscheidung der unsichtbaren Kirche oder der Gemeinde der Heiligen von ihren sichtbaren Gemeinschaften prinzipiell schwer, wenn sie auch um der praktischen Wahrnehmungen willen an derselben festhalten. Die Mennoniten sehen in allen fideles et regenerati homines, per totum orbem dispersi zusammen die ecclesia Christi. Zugleich aber müssen sie, da sie die Erwachsenen, nachdem sie zum Glauben gekommen sind, erst taufen, im Grunde in diesen auch Wiedergeborene sehen. Daher heißt es in der Brev. Conf. art. 24: Quamvis hanc inter ecclesiam ingens simulatorum et hypocritorum lateat et versetur multitudo, illi (fideles) tamen soli sunt vera corporis Christi membra atque ea propter beatorum promissorum haeredes etc. Doch suchten sie die Reinheit der Gemeinden und zwar, wo sie sich nach ihren ursprünglichen Grundsätzen ähnlich den Sozinianern streng ans N. T. als an ein dem Buchstaben nach zu haltendes Gesetz binden, nicht bloß von abweichend Lehrenden sondern auch von unmoralisch Wandelnden durch Bann und Exkommunikation freizuhalten, denen Abbruch aller äußeren Gemeinschaft folgte (art. 25: externa ecclesia seclusione demonstratur). Auch im Grunde nur der Vorschrift des N. T. folgend berufen und erwählen sie etliche Glieder zur Verwaltung des ministerium evangelicum nempe doctrinam verbi divini, usum sacrorum sacramentorum curamque pauperum (ibid.). Ursprünglich waren dies nur ganz wie alle andern Gemeindeglieder solche, die Ackerbau trieben. Erst in diesem Jahrhundert (seit 1811) haben sie ein Seminar zur Ausbildung von Predigern gebildet, und suchten in Deutschland wenigstens nur erst die städtischen Gemeinden auf der Universität gebildete Geistliche. Ihrer Entstehung und den anfänglich zahlreichen Unterschieden nach müssen die Mennoniten Kongregationalisten sein, und sind noch heute, auch wo sie um praktischer Zwecke (Seminarerhaltung, Unterstützung armer Gemeinden) willen Sozietäten (Vereinigungen) bilden, immer darauf bedacht, ihre gegenseitige Stellung als socii zu wahren, wie

---

einig. Channing sagt (a. a. O. p. 215): We conceive that the true love of God is a moral sentiment, founded on a clear perception and consisting in a high esteem and veneration of his moral perfections. Da der Unitarismus aber in der Schrift keine Gottes-Offenbarung mehr erkennt, also auch keine nova lex, fällt die Möglichkeit einer bindenden Norm für das Leben seiner Genossen und damit die Möglichkeit jeder Kirchenzucht fort.

jede staatliche Bevormundung und Einmischung abzuwehren. Auch für sie zerfällt der Leib Christi, sofern er sichtbar wird, in Atome, die kein anderes inneres Band zusammenhält als Gleichheit des Glaubens.

3. Die Auflösung des Kirchenbegriffs erreicht ihr Extrem bei den Quäkern. Zwar erkennen diese eine ecclesia catholica an, in welcher und unter deren Namen alle zusammengefaßt werden, welche, cujuscunque nationis, generis linguae vel familiae sunt, — obsequuntur divino lumini et Dei testimonio in cordibus suis, ita ut per illud sanctificentur et a malo abluantur (Barklei, Apol. thes. 10. cap. II). Sie unterscheiden davon aber nur die Lokalgemeinde als certus fidelium numerus vel fideles quidam, Dei spiritu et quorundam ejus ministrorum testimonio congregati . . . quorum corda eodem amore unita et intellectus eadem veritate illuminati congregantur et simul conveniunt, ut Deo attendant, illumque adorent et unanimiter pro illo testimonium perhibeant etc. (cap. III). Weil alle gleichmäßig vom inneren Licht erleuchtet, und noch je und je vom heiligen Geist zum Zeugnis angetrieben werden, verwerfen die Quäker jedes besondere Predigtamt, und stellen vielmehr die Forderung auf, daß Mann und Frau als einer in Christo Jesu, je nach dem Antriebe des Geistes, in den Versammlungen dem Volke Gottes predige (cap. 27). Bei diesem ausschließlichen Achten auf den inneren Antrieb des Geistes (Spiritu suo movente interne ac immediate ducente) müssen sie alle bloß nach äußerer Ordnung erfolgende Kultusübung, welcher Art sie auch sei, allzumal als idololatria abominabilis (ἐθελοθρησκεία) verwerfen, so daß sie in ihren Versammlungen nur das thun, was a Dei Spiritu provenit et semper ejus influentiam habet comitem (thes. 11. cap. XXVIII). Die enthusiastische Auffassung des Christentums der einzelnen Gläubigen als Glieder des Leibes Christi führt hier zur vollen Aufhebung der sichtbaren Kirchengemeinschaft.

§ 52. Die römische Lehre von der Kirche und ihrem Amt.

1. Die römische Kirche macht den Anspruch, die Kirche zu sein. Das hat nicht nur Pius der IX. rund heraus erklärt, indem er den Anspruch erhob: „Jeder, welcher die Taufe empfangen hat, gehört . . . dem Papste,“ [1]) und im Glauben daran festzuhalten

[1]) In dem am 7. Aug. 1873 an Wilhelm I. geschriebenen Brief.

befahl, extra Apostolicam Romanam ecclesiam salvum fieri neminem posse, hanc esse unam salutis arcam, hanc, qui non fuerit ingressus, diluvio periturum[1]) (Denz. § 1504). Das ist dieselbe Prätension, aus welcher das Tridentinische Konzil, sich selbst als Beweis für das Dasein der Kirche betrachtend, es unterließ, sich über deren Wesen und Bestand weiter zu äußern. Die Kirche ist nach römischer Anschauung eine politia externa, die sich in so äußerlichen Erscheinungen wie Taufhandlung, Hierarchie und Konzil darstellt.[2]) Das wird bestätigt durch die im Gegensatz zum VII. Art. der Augustana und doch mit vorsichtiger, scheinbarer Aufnahme ihres Wahrheitsmomentes abgefaßten Erklärung des Cat. Rom. (I. cap. X. qu. 6; Streitw. p. 196): In ecclesia militanti duo sunt hominum genera bonorum et improborum: et improbi quidem eorundem sacramentorum participes eandem quoque, quam boni fidem profitentur, vita ac moribus dissimiles: boni vero in ecclesia dicuntur ii, qui non solum fidei professione et communione sacramentorum sed etiam spiritu gratiae et charitatis vinculo inter se conjuncti etc.[3]) Denn darnach bedingen allein die äußere Annahme der catholica fides und die Beteiligung an den Sakramenten die Zugehörigkeit zur Kirche, und auf innere Qualitäten kommt es dabei nicht an. Die congregatio sanctorum ist nur ein besonderer, im Himmel bereits befindlicher Teil der Kirche. Diese als ein sichtbarer Kirchenstaat (Christiana respublica. Cat. Rom. I. x. qu. 4) bedarf, weil er ein coetus hominum ist, für sich als drittes Band neben dem unsichtbaren Herrn und Lenker Jesum Christum, auch noch ein sichtbares (I. x. qu. 11) in dem Petri apostolorum principis legitimus successor (Cat. Rom. I. x. qu. 10). Von dieser völlig in das Gebiet des Sichtbaren und Handgreiflichem fallenden Kirche (Bellarmin, Controv. Tom. II. lib. II. cap. 2), sind deshalb auch nur die infideles

---

[1]) In der Allokution vom 9. Dez. 1854.

[2]) So stellte bereits Sylvester Prierias den Satz auf: Ecclesia universalis essentialiter est convocatio . . . omnium credentium virtualiter ecclesia Romana et pontifex maximus; ecclesia Romana repraesentative est collegium cardinalium, virtualiter autem est pontifex summus.

[3]) Vgl. bereits die Einwendung der Confutatio pontificia wider den VII. Art. der C. A. (Kolde, Augsb. Konf. S. 145): Septimus confessionis articulus, quo affirmatur ecclesiam congregationem esse sanctorum, non potest citra fidei praejudicium admitti, si per hoc segregentur ab ecclesia mali et peccatores.

(Juden und Heiden) excommunicati als entbehrend die Sakramentsgemeinschaft, und die haeretici et schismatici, weil sie das rechtmäßige Regiment der Kirche nicht anerkennen, ausgeschlossen. Alle improbi sind so sicher zu ihr zu zählen, daß selbst vita antistitum flagitiosa derselben an Ansehen nichts rauben kann (qu. 8), weshalb schon 1318 die allerdings einseitig gefaßte Behauptung der Fratizellen, daß bei jenen nur mit der spiritualis vitae sanctitas auch die auctoritas anhalten könne, von Johann XXII. verworfen war (Denz. § 414).

Die im Symb. apostol. der Kirche beigelegten Eigenschaften legt deshalb die römische Kirche sich als dem Leibe Christi um dieses ihres Hauptes willen bei, vor allem die Heiligkeit. Diese Eigenschaft soll ihr nach dem Cat. Rom. (a. a. O. qu. 12) zukommen, weil sie Gott geheiligt und geweiht, mit Christo ihrem Haupte, der Quelle aller Heiligkeit verbunden ist, und allein legitimum sacrificii usum et salutarem sacramentorum usum besitzt. Wie massiv und äußerlich die Vorstellung des Zusammenhangs mit Christo dabei gemeint ist, das zeigt Bellarmin, der um dieses Zusammenhanges mit Christo willen, genauer wegen des sichtbaren Stellvertreters Christi an ihrer Spitze, der Kirche sogar die gloria miraculorum et lumen propheticum und unter den plurimi mali auch wirkliche Heilige zuschreibt, während ex haereticis nullus bonus est. Um dieser Heiligkeit willen (cum a spiritu sancto gubernetur qu. 15), mit der ihr von Christo totius sanctitatis fonte . . spiritus sancta charismata et divinae bonitatis divitiae diffunduntur (qu. 12), kann die Kirche auch in fidei ac morum disciplina tradenda nicht irren, während in den andern Kirchenparteien, quae sibi ecclesiae nomen arrogant, ut quae Diaboli spiritu ducantur, in doctrinae et morum perniciosissimis erroribus versari necesse est. Diese Bestimmung ist um so bezeichnender, als dadurch die römische Kirche ohne jede Rücksicht auf ihre Stellung zum Worte Gottes allein auf Grund einer ganz materialistisch gedachten inhabitatio und infusio spiritus sancti für die columna veritatis erklärt wird (vgl. dagegen A. C. A. art. VII et VIII. § 20. M. S. 155; und Helv. post. art. XVII. N. p. 500). Schon aus diesen beim Begriff der Heiligkeit vorgenommenen Gegenüberstellungen ergiebt sich, daß die römische Kirche von sich als der una ecclesia (Cat. Rom. I. x. qu. 13) nur im Sinne der Einzigkeit sprechen kann, und in weiterer Konsequenz

sich eine die Welt umfassende Katholizität zuschreibt. Im Cat. Rom. qu. 13 wird von ihrer Bezeichnung als ecclesia universalis mit Stolz bemerkt, quae appellatio vere illi tributa est. Die Ausdehnung der evangelischen Mission von den Inseln Japans bis zur Halbinsel Alaska und von den Eisküsten Grönlands bis in den kalten Süden Patagoniens im 19. Jahrhundert hat auch den Schein dieser Selbstberäucherung ihr benommen. Freilich die römische Kirche bethätigt ihre Universalität nicht bloß durch ihre freilich ebenso nur auf die Mehrung der Kopfzahl ihrer Glieder, und äußerliche Beschlagnahme eines weiten Terrains ausgehende Heidenmission[1]) in allen Weltteilen. Sie betrachtet auch alle ehedem der abendländischen Kirche Roms zugehörigen Gebiete als de jure noch als ihr zugehörig, verteilt deshalb nicht bloß nominell, soweit ihr das nicht durch die Staatsgewalten verboten ist, die Bischofssitze derselben an Bischöfe (episcopi in partibus infidelium) wie z. B. im Bereich der griechischen Kirche, sondern hat wie für diese (per gli affari di Rite orientale) so auch für die terrae missionis der protestantischen Christenheit (provincie della S. Congreg. di Propaganda) eine durch ihre Sendboten und apostolische Vikare äußerst thätige Kardinalskongregation de propaganda fide eingerichtet (am 21. Juni 1622 durch Gregor XV).[2]) Wie in Bezug auf die Gegenwart nimmt Rom aber auch Universalität betreffs der Vergangenheit in Anspruch, und bezeichnet sich darum als una sancta catholica et apostolica ecclesia (prof. fid. Trid. Denz. § 863). Es stützt diese Benennung darauf, daß der heilige Geist, qui ecclesiae praesidet, eam non per aliud genus ministrorum, quam per apostolicum gubernat, semper in ecclesia mansit (Cat. Rom. I. 10. qu. 14). Diese rückwärts gekehrte Apostolizität, welche auch antiquitas und perpetuitas genannt wird, begründet die römische Kirche durch den Hinweis auf angebliche Bewahrung der Kultustradition, und auf die besonders betonte successio episcoporum ab apostolis (vgl. Zusatz zu § 50), wie den Sitz ihres Hauptes an der sedes apostolica des Apostelfürsten.

Besonders die Art, wie die römische Kirche ihre Heiligkeit begründet, aber auch die Ableitung ihrer Apostolizität aus der

---

[1]) Vgl. Warneck, Protest. Beleuchtung der röm. Angriffe auf die ev. Heidenmission. 2 Bde. 1884.

[2]) Vgl. Mejer, Die Propaganda, ihre Principien und ihr Recht. 2 Bde. 1852 f. und Bullarium Congregationis de Propaganda fidei. Roma 1839 ss.

apostolischen Succession ihrer Bischöfe zeigt, daß sie sich im Grunde als die Kontinuation des Seins Christi in dieser Welt betrachtet. Aus einer solchen Selbstschätzung ergab sich dann von selbst die völlige Verkehrung des Apostelworts Apg. 4, 12 zu der Behauptung, daß ohne ihre Kirchenlehre (catholica fides) impossibile est placere deo (Conc. Trid. sess. V in. Denz. § 669; Prof. fid. Trid. Denz. § 867 und die Bulle Gregors XVI. vom 12. Sept. 1834. Denz. § 1484). Das ist aber nur die etwas gemilderte Umschreibung des unter Innocenz III. von dem Laterankonzil publizierten Satzes: Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur (Denz. § 357 und prof. fid. Waldensibus praescripta. Denz. § 369), den dann Pius IX. in der Allokution vom 9. Dezbr. 1854 wieder urbi et orbi als Glaubenssatz vorschrieb. Dort heißt es eben: Tenendum quippe ex fide est, extra Apostolicam Romanam ecclesiam salvum fieri neminem posse, hanc esse unicam salutis arcam, hanc, qui non fuerit congressus, diluvio periturum (Denz. § 1504 vgl. S. 320 f.).[1])

2. Die Identifizierung des coetus omnium, qui baptizati sunt, mit der ecclesia vera, nötigt bei der offenbaren Überzahl der mali gleichsam zwischen dem Fleischesleibe und dem das Leben vermittelnden Nervenleibe der Kirche ebenso zu unterscheiden, wie eine Scheidung derer, die das vollkommene Christenleben führen, von denen, die als in der Welt Lebende das nicht zu führen vermögen (vgl. § 46, 3), vorzunehmen, wie dies in der üblichen Gegenüberstellung von clerici und laici in der römischen Kirche der Fall ist. Die sachliche Bedeutung dieser Unterscheidung erhellt

[1]) Der Satz: Extra ecclesiam nulla salus est, wird an sich auch von der lutherischen und der reformierten Kirche anerkannt. Vgl. Cat. maj. II. Art. III. § 55 (M. S. 455), wie Calvin, instit. relig. christ. IV. 1. 4. Aber Sätze wie der in der A. C. A. art. IX. § 52 (M. S. 163): Neque vero (promissio salutis) pertinet etiam ad parvulos, qui sunt extra ecclesiam Christi, ubi nec verbum nec sacramenta sunt, quia regnum tanto cum verbo et sacramentis existit (vgl. Declaratio Thorunensis, de ecclesia § 1 und 3. N. p. 685 s.) zeigen, daß bei ersterem Satz nur an die ecclesia proprie dicta, nicht an eine irgendwie gestaltete ecclesia externa gedacht wird. Hier ist also die Heilsgemeinschaft mit Christo gemeint, wie sie nach der sonstigen Lehre allein durch Wort und Sakrament vermittelt und darum nur in der Christenheit (Cat. minor. Art. III. M. S. 258) erreichbar ist, weil diese durch Verwendung des Wortes und der Sakramente für die Einzelnen zur Heilsanstalt wird.

aus dem Cat. Rom. I. x. 20 (Streitw. p. 209) wo gesagt wird: unicuique . . . in hac ecclesia suum munus assignatum est, ut enim alii in ea apostoli, alii doctores, omnes vero publicae utilitatis causa sunt constituti; ita aliorum est praeesse ac docere; aliorum item parere et subjectos esse. Den Namen *κλῆρος* für die Geistlichkeit derselben leitet der Cat. Rom. selber unter Berufung auf 4. Mos. 18, 20 davon her, quod Deum sortem et haereditatem suam habere incipiat (II. vii. qu. 13. Streitw. p. 432). Darnach ist er der Stand, durch welchen alle Gemeinschaft zwischen Gott und Christus einer-, und dem christlichen Volke andererseits vermittelt wird. In folgerichtigem Zusammenhange mit der massiven Betrachtung der sichtbaren römischen Kirche als (Leib) Verkörperung Christi wird im Tridentinum der hohe Rang des Priestertums[1]) wie dessen Notwendigkeit auf die Darbringung des Opfers in der Messe begründet. Sacrificium et sacerdotium — heißt es (sess. XXIII. c. 1. Denz. § 834) — ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in Novo Testamento sanctum Eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica ecclesia acceperit: fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est. Die Würde des Priestertums ist die höchste auf Erden, und wird im Cat. Rom. in ausschweifenden Ausdrücken gezeichnet. Die Priester sind nicht bloß Dei interpretes et internuncii, sondern sie werden dargestellt als die, qui ipsius Dei personam gerunt und merito non solum aggeli sed Dii etiam, quod Dei immortalis vim et nomen apud nos tenent, appellantur (II. vii. qu. 2. Streitw. p. 425). Doch ist zu beachten, daß diese Geltung den

---

[1]) Diese im röm. Lehrsystem durchgängig hervortretende Höherstellung des Klerus wird dadurch nicht aufgehoben, daß die röm. Kirche Cat. Rom. II. vii. qu. 22 vom sacerdotium externum ein sacerd. interius auf Grund von Offb. 1, 8 f. und 1. Petr. 2, 9 unterscheidet, und dieses um deren Abwaschung in der Taufe willen allen Gläubigen (salutari aqua abluti) zuschreibt, als solche, die den heiligen Geist haben. Denn daß das mehr, um die Taufe recht wirkungsvoll erscheinen zu lassen, geschieht, nicht aber behufs Gleichstellung aller Gläubigen, zeigt neben dem Fortgang der Frage das Cap. 4 der Sess. XXIII. des Trid. Concils: Quod si quis omnes Christianos promiscue Novi Testamenti sacerdotes esse, aut omnes inter se potestate spirituali praeditos affirmet, nihil aliud facere videtur, quam ecclesiasticam hierarchiam . . . confundere. Denz. § 837.

römischen Geistlichen, wie die Laien belehrt werden, nur zukommt wenn dieselben in Funktion, also im Amte sind. Ein außeramtlicher ungöttlicher Wandel schadet darum dem Ansehen nicht. Aber dem Klerus als der eigentlichen Kirche kommt wie das sacerdotium auch das magisterium zu, wie denn Leo X. 1520 zu den 41 verwerflichen Irrtümern Luthers auch den rechnete, daß er lehre: certum est in manu ecclesiae aut Papae aut prorsus non esse statuere articulos fidei imo nec leges morum seu bonorum operum (Denz. § 651). Und dies infallible (Cat. Rom. I. x. qu. 15) Lehramt der Kirche bezieht sich nicht bloß auf die Erhaltung der Tradition der Kirche, sondern, wie es schon der mannigfach schillernde Begriff der Überlieferung in der römischen Kirche uns zeigte (vgl. § 25, 3), auch auf die rechte Ausdeutung, Anwendung und Fortbildung dessen, was als Tradition gilt. Darum schreibt die prof. fidei Trid. (Denz. § 864) den Bekennenden auch vor zu geloben: Apostolicas et ecclesiasticas traditiones regulasque ejusdem ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector. Item sacram Scripturam juxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum Scripturarum admitto. Steht es nun der Kirche allein zu, judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sacrarum, so muß es die Pflicht aller ihrer Gläubigen sein, die subjectio, quae fidei divinae actu est praestanda, nicht bloß auf das bereits expresse definierte, sondern auch auf das ausdehnen zu lassen, quae universali et constanti consensu a catholicis theologicis ad fidem pertinere retinentur (Pius IX. Brev. vom 21. Dez. 1863. Denz. § 1536). Es ist nur dem gemäß, daß der Cat. Rom. die potestas jurisdictionis der einzelnen Priester, besonders der Parochi, darin bestehen läßt, christianum populum gubernare et moderare et ad aeternam coelestemque beatitudinem dirigere (Cat. Rom. II. vii. qu. 6. Streitw. p. 428), wie es besonders mittelst des Beichtstuhls geschieht. Neben der Verwaltung des Opferamtes und dieser Leitung der einzelnen wird das Amt der Predigt des Evangeliums (das nudum ministerium praedicandi evangelium Conc. Trid. Sess. XXIII. Can. 1. Denz. § 838) kaum erwähnt, und die Betonung der Ausführung des Befehls Christi Matth. 28, 19 (Matth. 16, 15) als solche, welche voranstehen müßte, ausdrücklich mit einem Anathema belegt.

Darnach wird unter Berufung auf den den Aposteln von Christo gegebenen Auftrag und auf die Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestas tradita die Einsetzung des visibile et externum sacerdotium durch Christus und die Möglichkeit der Übertragung jener priesterlichen Gewalt mittelst Handauflegung im Ordinationsakt behauptet (Conc. Trid. XXIII. 1. Denz. § 834). Diese den heiligen Geist mitteilende Ordination verleiht dem Kleriker einen character indelebilis, so daß er niemals in den Stand der Laien zurücktreten kann (ibid. c. 4. § 837).[1] Das heilige, von der Welt absondernde Wesen des Priesterstandes wird am Körper der Geweihten durch die Tonsur, das Abscheren des Haupthaars bis auf einen die Dornenkrone Christi symbolisierenden Kranz (Cat. Rom. II. VII. qu. 4), und im Leben durch Übernahme des Cölibats (Enthaltung von der Ehe), mittelst eines Gelübdes ausgeprägt. Die römische Kirche belegt jeden, welcher den clerici regulares erlaubt zu ehelichen, mit dem Anathema (Conc. Trid. sess. XXIV. can. 9), indem sie das donum continentiae im hellsten Widerspruch mit Matth. 19, 11. 12 wie mit der Schätzung der Ehe als eines Sakraments, als ein für einen ganzen Stand zu begehrendes und zu erbittendes darstellt.[2])

Durch die gezeichnete Anschauung über die Herkunft und Übertragung des Priestertums ist die Annahme verschiedener Grade

---

[1]) Dies läßt nur noch der Empfang der vier niederen Weihen zu inferiores ordines, welche mit der Opferdarbringung nicht im Zusammenhang stehen, sondern nur sacerdotio ex officio dienen (Conc. Trid. sess. XXIII. c. 2), zum ostiarius, lector, exorcista, acolythus. Die drei höheren dem Priester meist mit jenen am selben Tage verliehenen Weihen (majores ordines) sind die zum subdiaconus, diaconus und sacerdos (ibid. Denz. § 835).

[2]) Die Bekenntnisse der luth. Kirche (A. C. A. art. XXIII § 6; M. S. 236) und ähnlich die reform. Bekenntnisse (Conf. Helv. post. c. XXIX., Conf. Angl. art. 32) bezeichnen den Cölibat als im Widerstreit stehend cum jure divino et naturali und als Abweichung ab ipsis canonibus conciliorum. Gegen das Verbot der Ehe entschied ebenso wie das Konzil von Nikäa 325 (Socrates, hist. eccl. I. II.) auch das von Gangra (355?) durch can. 4: *Εἴ τις διακρίνοιτο παρὰ πρεσβυτέρου γεγαμηκότος ὡς μὴ χρῆναι λειτουργήσαντος αὐτοῦ προσφορᾶς μεταλαμβάνειν, ἀνάθεμα ἔστω.* (Vgl. Lauchert, Concili canones p. 81. Freiburg 1896). Zwar hatte bereits eine Synode zu Elvira (a. 313?) die Forderung der Kontinenz für Verrichtung heiliger Funktionen gestellt. Aber erst Bischof Sirizius von Rom a. 355 erklärte, die Licenz der Leviten zu heiraten im N. B. für weggefallen und die Ehe für hinderlich zur Verwaltung des priesterlichen Amtes.

in demselben ohne weiteres gegeben, und damit auch dessen hierarchische Gliederung. An Macht und Würde überragen die Priester die Bischöfe, welche an die Stelle der Apostel getreten sein sollen (ibid. c. 4. Denz. § 837). Ihnen kommt es zu, die Kirche zu regieren, das Sakrament der Firmung zu erteilen, die Diener der Kirche zu weihen, und alles das zu thun, wozu die Priester noch keine Gewalt haben. Darum ruht in ihren Händen recht eigentlich die potestas jurisdictionis mitsamt dem magisterium, weshalb auch in eines Bischofs Sprengel nichts über die Kirche gedruckt werden darf, ohne daß er sein „Imprimatur" demselben erteilt hat. Sie dürfen divinam legem et ecclesiae praecepta edocere, während den Priestern nur die mit der vis consecrandae eucharistiae unablöslich verbundene Vollmacht ad eam accipiendam hominum animos praeparare et idoneos reddere zukommt (Cat. Rom. II. vii. qu. 7). Im Laufe der Geschichte haben sich durch Ausgestaltung von Provinzial- und Nationalkirchen und deren einheitliche Zusammenfassung unter die Oberleitung eines Bischofs in den verschiedenen Ländern die Bischöfe einzelner Städte als Erzbischöfe oder Metropoliten erhoben. Ihr Vorrecht bezieht sich jedoch allein auf das Recht und die Pflicht, bei einem einheitlichen Vorgehen sämtlicher (Suffragan-)Bischöfe der Provinz oder des Landes die Initiative zu solchem zu ergreifen. Eine besondere Stufe der kirchlichen Hierarchie machen sie nicht aus, alle Bischöfe stehen sich, soweit nicht die Persönlichkeit des einen ihr ein Übergewicht über die andern verschafft, einander an kirchlichem Ansehen gleich. Sie in ihrer Gesamtheit, d. h. nicht die Bischöfe eines Landes, oder einer Nation für sich allein (vgl. Pius VI. Verwerfung der 86 Sätze der Synode von Pistoja i. J. 1794. Denz. § 1456), sondern alle als concilium plenarium (oder: generale, oecumenicum), bei dem jedes Land wenigstens durch einen seiner Bischöfe vertreten sein muß, bilden die Repräsentation der Kirche (vgl. die professiones fidei Trid. eine für Griechen und Orientalen. Denz. § 867. 872. 873). In diesem kommt den Bischöfen allein Sitz und Stimme zu, wenn auch Äbte, Kanonisten und Theologen in denselben anwesend sein dürfen. Nötig zu einem rechten Konzil ist gesetzmäßige Berufung (convocatio), gesetzmäßiges Präsidium (praesidentia), und gesetzmäßige Bestätigung (confirmatio), welche dem römischen Bischof auch bereits zu der Zeit zugestanden waren, als er selber noch als unter dem Konzil stehend angesehen wurde (vgl.

die Bulle Leo X. Pastor aeternus i. J. 1516; vgl. schon den can. 21 der Röm. Synode v. 863. Denz. § 277). Besonders ist die Berufung eines Konzils durch eine weltliche Macht seitens Pius IX. in seinem Syllabus verworfen (Denz. § 1584. 1585).[1])

§ 53. Das römische Papalsystem.

Auf das historische Ansehen der Weltstadt des Altertums, Roms, zumal als Stätte des Märtyrtodes Pauli und Petri, der fälschlich als der Apostelfürst und erster Bischof der Hauptstadtgemeinde angesehen wurde, gründete sich sozusagen von selber das Ansehen dieses einzigen apostolischen Sitzes im Abendlande. Die historischen Verhältnisse ermöglichten es vielen Inhabern des römischen Bistums, eine gewichtige Rolle in den kirchlichen Entwickelungen der gesamten Kirche zu spielen, und durch kluge, freilich nur zu oft rein weltliche Politik, erwünschte Parteigenossen bei den verschiedenen Konstellationen der europäischen Staaten zu werden. Was ihnen aber nach Gottes Willen die Gunst der Verhältnisse an Macht und Ansehen behufs Förderung des christlichen Glaubens und Lebens in den europäischen Völkern und darüber hinaus gewährte, das wandten die römischen Bischöfe in blinder Selbstbespiegelung nur zu viel zum Ausbau ihrer äußeren Gewalt in der Kirche schon seit Leo d. Gr. (440—461) und Nikolaus I. (858—867) an. Die Macht, welche die Bischöfe von Rom als

[1]) Damit ist das früher gültige Episkopalsystem, demzufolge eben die Bischöfe in ihrer Gesamtheit als die jure divino berechtigten Kirchenoberen, unter denen bloß behufs Erhaltung der Einheit der Papst als primus inter pares eingesetzt war, nach langen Vorbereitungen beseitigt (vgl. J. von Döllinger, Das Papsttum, hrsg. von J. Friedrich 1892). In Deutschland hatte dies System viele prinzipielle Anhänger zuletzt durch Nik. v. Hontheims (Just. Febronius') Buch De statu ecclesiae 1763 und die sog. Emser Punktation der deutschen Erzbischöfe vom Jahre 1786 gewonnen. In Frankreich war dasselbe seit der pragmatischen Sanktion Ludwigs des Heiligen 1270 stets durch die Partei der Libertés de l'église gallicane (vgl. Pierre Pithous gleichnamige Schrift vom Jahr 1594) aufrecht erhalten worden. Selbst unter Ludwig dem XIV. konnte Alexander III. den französischen Klerus unter Leitung Bossuets von der daran festhaltenden Déclaration du clergé de France (1663) nicht abbringen. Aber seit der Constitution civile du clergé (1801) konnte der Gallikanismus, wie man die an den Grundsätzen der pragmatischen Sanktion festhaltende Richtung des französischen Klerus nannte, sich nicht mehr halten.

Oberhaupt der katholischen Kirche oder Päpste (abgeleitet von πάππας Vater) anstrebten, sprach zuerst Bonifacius VIII. in der berüchtigten Bulle Unam sanctam ecclesiam (c. I. de major. et obed. in Extrem. com. 1. 8) den Gedanken des Papalsystems vor der Hand freilich erfolglos aus. Aber erneuert wurde seine Aufstellung durch Leo X. Bulle Pastor aeternus i. J. 1516, wo bestimmt wird: Solum Romanum Pontificem pro tempore existentem tanquam auctoritatem super omnia concilia habentem tam conciliorum indicendorum, transferendorum ac dissolvendorum plenum jus ac potestatem habere (Denz. § 622). Und wie Franz I. in Frankreich um den Preis des ihm gewährten Kirchenpatronats die pragmatische Sanktion wesentlich opferte, so haben auch auf dem Tridentinischen Konzil die Bischöfe nicht vermocht konsequent zu sein, und die Selbständigkeit der Bischöfe und des Konzils zu behaupten. Anstatt deutlich nach dem Vorgang des Baseler Konzils die auctoritas concilii supra romanum pontificem als dogma fidei und das Gegenteil als opinio haeretica hinzustellen, lassen sie (sess. VI. decret. de reform. cap. 1. Streitw. II, 30) den Papst als Dei in terris vicarius gelten, und schreiben ihm eine auctoritas supremae sedis und suprema potestas in ecclesia universali tradita zu, um deretwillen sie ihm die Entscheidung in gewissen Lehrfragen (wie über die Verstattung des Kelches, sess. XXII. de ref. c. 11. Streitw. I. p. 84) und die Absolution von gewissen Sünden als Reservatrecht zugestehen (Sess. XIV. c. 7. Denz. § 782). Diese vielleicht aus der Besorgnis, die Einheit der Kirche zu gefährden und sich sonst ohne päpstlichen Schutz in die Hand der Landesherrn zu begeben, hervorgegangene Halbheit mußte dem Kurialsystem seitdem den Sieg zufallen lassen. Das Emporblühen der jesuitischen Gesinnung war dieser Entwickelung vor allem günstig. Denn der Jesuit sieht in der Verzichtung auf das eigene Urteil, in der passiven Hingabe der Einsicht und des Willens an die eines anderen Menschen, in dem er seinen Gebieter — — anerkennt, die Blüte wahrer Religiosität.[1])

---

[1]) Vgl. Döllinger a. a. O. S. 217 und Inst. Soc. Jesu I. 408 (ed. Prag.): Obedientia tum in executione tum in voluntate tum in intellectu sit in nobis omni ex parte perfecta omnia justa esse nobis persuadendo, omnem sententiam ac judicium nostrum contrarium caeca quadam obedientia abnegando; wo nach Friedrich (a. a. O. S. 503) auch der bekannte Vergleich des Gehorchenden mit einem Leichnam sich findet.

Was schon auf der Unionssynode von Florenz 1439 am Schluß des Unionsdekretes ausgesprochen war: Diffinimus, sanctam Apostolicam Sedem et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum et ipsum Pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis apostolorum et verum Christi vicarium totiusque Ecclesiae caput et doctorem existere et ipsi in beato Petro pascendi regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse (Denz. § 589), wurde nun zum Bestandteil des Gelöbnisses der Priester und Konvertiten (Prof. fid. Trid. Denz. § 871) und zum Bestandteil der allgemeinen Lehre (Cat. Rom. I. x. qu. 11 und II. vii. qu. 24) gemacht. Unter der Zucht des heiligen Offiziums reifte in Bellarmin die Lehre, daß, was vom Papste der Kirche, seiner Magd, als Lehre vorzuschreiben beliebt wird, angenommen werden muß, dabei von einer Prüfung nicht die Rede sein dürfe, und die Kirche sogar, wenn der Papst irrte, indem er Sünden vorschriebe und Tugenden verhinderte, gebunden wäre, die Sünden für gut und die Tugenden für schlecht zu halten, wenn sie nicht wider das Gewissen fehlen wollte (De Rom. pontif. II. 3 ed. Paris. 1643. S. 456). Es war nur die unausbleibliche Folge der in der römischen Kirche stets zunehmenden Macht der jesuitischen Anschauungen, daß auf dem ersten Vatikanischen Konzil 1870 in der Constitutio Patris aeterni cap. III de vi et ratione primatus maximi Pontificis festgestellt wurde, daß dieser von Christo plenam et supremam potestatem jurisdictionis in universam ecclesiam non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent, erhalten habe, und zwar so, daß seine Gewalt (ordinariam et immediatam) in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles sich erstrecke (Denz. § 1677). Demgemäß schreibt Kap. 4 dem Papste, cum in cathedra loquitur, auch Recht und Macht zu, pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide et moribus ab universo tenendum zu definieren (Denz. § 1682). Seine Definitionen sind fortan, gemäß dem, was er per assistentiam divinam ex infallibilitate pollet ex sese non autem ex consensu ecclesiae, irreformabiles. Der Papst kann seitdem sagen: L'église c'est moi, und in Erwartung dieser Erklärung über seine divina auctoritas und Infallibilität

konnte Pius IX. bereits in seinem Syllabus (§ VI. 44) die Behauptung für einen Irrtum erklären: civilis auctoritas debet se immiscere rebus quae ad religionem, mores et regimen spirituale pertinent (Denz. § 1392). Neben dem in der vatikanischen Konstitution dem Papste als Universalbischof beigelegten primatus jurisdictionis, mit dem auch die Vertretung der Kirche nach außen gegen die Regierungen der einzelnen Staaten mit völkerrechtlich anerkannter Stellung verbunden ist, ohne selbst Souverän zu sein, wird ihm auch der primatus honoris zuerkannt. Dieser kommt zum Ausdruck in seinen Titeln: papa, pontifex summus, vicarius Dei und Christi (Petri), servus servorum Dei, Sanctitas tua, sanctissime pater, in den seine Kleidung ausmachenden Stücken: der tiara mit den Goldreifen (triregnum), dem pedum rectum (geraden Hirtenstabe), und dem für ihn immer und überall tragbaren Pallium, wie endlich in dem Anspruch auf die adoratio durch Niederknieen und Handkuß (bei feierlichen Audienzen).

Durch diese Erhebung des Papstes zum sanctissimus Dominus nostrum seitens der Kirche und des Episkopats (Conc. Trid. sess. XXII. de ref. fin.) hat die Hierarchie ihren krönenden Abschluß gefunden. Die Bischöfe sind aus Gleichstehenden (früher war der Bischof von Rom nur primus inter pares) zu des Papstes Dienern und Werkzeugen geworden, ohne Rücksicht auf die er in ihren Sprengeln schalten und walten kann. Wie aber in früheren Jahrhunderten die päpstliche Gewalt durch Suspension einer Reihe von Mönchsklöstern von der bischöflichen Obergewalt und unmittelbaren Stellung unter Rom gewachsen ist, so sind auch nun wieder die Mönchsorden und die sich anschließenden Kongregationen oder Bruderschaften die Mittel, durch welche die Kurie die römische Christenheit ihrem Willen dienstbar macht und erhält, und das Papalsystem durchsetzt. Die Mönchsorden haben seit dem Aufkommen des Jesuitenordens, des mächtigsten seit dem 16. Jahrhundert, sich allzumal zum willigen Werkzeuge der Päpste machen und ihr mehr bloß beschauliches Leben opfern müssen, wie es das vierte in der vom Papste Paul III. am 27. Septbr. 1549 bestätigten und vom Conc. Trid. ausdrücklich anerkannten Ordensregel (sess. XXV. decr. de regular. et monialibus c. 16. Streitw. II. p. 188) vorgeschriebenen Gelübde der Jesuiten diesen zur Pflicht macht, vitam perpetuo domini nostri Jesu Christi et Romanorum pontificum servitio dedicare. Aber nicht bloß

die alten, und seit der Reformation entstandenen Mönchorden für Männer und Frauen wirken auch da, wo sie sich zunächst den Zwecken der Seelsorge, des Unterrichts und der Krankenpflege widmen, auf Gehorsam und Unterwerfung unter den päpstlichen Willen bei den Laien hin, sondern in noch viel weiterem Umfange die nach Art der früheren Tertiarier des Franziskanerordens mit denselben verbundenen Kongregationen und Bruderschaften. Einzelne derselben bestanden schon lange (seit dem 13. Saec.). Seit der Reformation wuchs dann ihre Zahl, zum Teil wie die marianische Bruderschaft und die Franz Xavers- (oder Missions-) Bruderschaft, mit speziellen Zwecken. Besonders gemehrt haben sie sich aber, und zwar nicht bloß in Deutschland, seit 1848. Wie verschieden auch ihre Namen (Pius-, Bonifacius-, Vincenz-Vereine) und nächsten speziellen Zwecke sind, so dienen sie, wie die Affiliation oder Einverleibung fast sämtlicher derartiger Assoziationen und Kongregationen in die Centralvereine der verschiedenen Länder (in Deutschland den Piusverein) schon darthut, dazu, alle sozialen und politischen Verhältnisse den Gesichtspunkten der römischen Kirche und ihres Alleinherrschers, des Papstes und seiner Kurie, gemäß zu behandeln und zu ordnen, d. h. dem Papalsystem dienstbar zu machen. Darum fehlt ihnen allen auch die römische Bestätigung (für Pius-Vereine 1849 durch Pius IX.) und der apostolische Segen der Päpste niemals. Denn durch sie gelingt es diesen, die katholischen Volksmassen einheitlich in jedem Falle zu leiten, und die Geister von ihrer Autorität abhängig zu erhalten.

§ 54. Die Lehre von der Kirche in der griechischen Kirche.

Wenn man die griechische Kirche, und das, was über die Kirche in ihren Bekenntnissen gesagt wird, äußerlich betrachtet, dann scheint dieselbe auf der gleichen Bahn mit der römischen Kirche sich zu befinden, und nur nicht so weit vorgeschritten zu sein. Aber die Anschauung von der Kirche ist bei den morgenländischen Christen doch eine wesentlich andere. Bezeichnend ist schon das, daß sich in ihren Bekenntnissen keine Aussage über das Wesen der Kirche findet, auch nirgends auf das Zusammensein von boni und mali in der nach dem Konstantinopolitanum als *μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν* bekannten Kirche (Conf. orth. I. qu. 82) reflektiert wird. Die Kirche ist

für die Griechen so wenig ein gegliederter Gottesstaat, als eine Glaubensgemeinschaft, sondern nur eine von Gott herbeigeführte Lehrgemeinschaft nach Art der philosophischen Schulen der griechischen Welt, deren Haupt Christus ist (Conf. orth. I. qu. 96: *Διατὶ καλᾷ καὶ ἡ ἐκκλησία νὰ εἶναι κτίσμα ἀπὸ ἀνθράπους συστεμένη ἀλλὰ ἔχει κεφαλὴν αὐτὸν τὸν Χριστὸν τὸν ἀληθινὸν Θεόν*), dessen Lehrwerk der h. Geist in ihr beständig fortsetzt, (*τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὅπου τὴν διδάσκει πάντας καὶ κάμει τὴν* ibid.). Dieser Schule vor allem in der h. Schrift (vgl. § 25, 4) verzeichneten (qu. 96) Lehren sind aber keine menschliche, sondern göttliche, und wer die *θεόπνευστα δόγματα* annimmt (glaubt), ist ihr Glied, ein Christ.[1]) Zum Glauben wird aber nach qu. 86 das Annehmen und Halten der kirchlichen Gebote über den Wandel gerechnet, während zu den qu. 87—95 aufgeführten und besprochenen neuen Kirchengeboten, vornehmlich solche über Fasten und Festzeiten, also kultische Vorschriften gehören. Damit die Kirche nun aber die irrtumslose Fortpflanzerin und Pflegerin der Wahrheit oder der heilsamen, von Christus begründeten Lehre sein kann, hat er als sein Stellvertreter in jeder Provinz und Partikularkirche *ἀρχιερεῖς* (Bischöfe) als Vorsteher entsandt (qu. 85), welche ihre Vollmacht *χειρῶν ἐπιθέσει καὶ ἐπικλήσει τοῦ παναγίου πνεύματος ἀλληλοδιαδόχως* als Nachfolger der Apostel empfangen (Conf. Dorsith. bei Kimm. p. 438). Dieses sind die eigentlichen Träger der *ὀρθοδοξία* für die Christengemeinde ihres Sprengels, als deren Delegierte die einzelnen Priester der Parochialgemeinden nur erscheinen.[2]) Aber der Bischof wird auch erst dadurch der ausreichende Bürge für die orthodoxe Lehre, daß er sich in Übereinstimmung mit der Synode befindet, durch welche die Kirche die Aufsicht über die Bischöfe führt

---

[1]) Vgl. Conf. Dorsith. bei Kimm. p. 444 f.: *ὁμολογοῦμεν τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν ἀδύνατον ἁμαρτῆσαι ἢ ὅλως πλανηθῆναι ἢ πότε τὸ ψεῦδος ἀντὶ τῆς ἀληθείας ἐκλέξαι.*

[2]) Die Bischöfe können, wo sie fungieren, außer den Priestern zwei Chöre zur Seite haben, haben dies aber nur, wenn sie reich sind; dieselben sind analog der byzantinischen Hofordnung in neun Pentaden geordnet; deren Glieder sämtlich besondere Titel haben bei schwer abgrenzbaren Funktionen (vgl. Gaß, Theol. R.-E.² V. S. 426 f.). — Das Priestertum (*ἱερωσύνη*; der Amtsinhaber wird *πρεσβύτερος, ἱερεύς, πάππας* [Pope] genannt) umschließt die Grade des *ἀναγνώστης* (lector), *ψάλτης* (cantor), *λαμπαδάριος* (lampadarius), *ὑποδιάκονος* und *διάκονος* (Conf. orth. I. qu. 111), weshalb, wo an einer Kirche mehrere Priester sind, es *πρωτοιέρεις* giebt.

(Conf. orth. I. qu: 86: *καὶ πρὸς τούτοις ἡ ἐκκλησία ἔχει τὴν ἐξουσίαν ταύτην, ὥστε με τὰς συνόδους τὰς οἰκουμενικὰς νὰ δοκιμάζῃ τὰς Γραφὰς νὰ κρίνῃ πατριάρχας παπάδας, Ἐπισκόπους κτλ.*). Aber die Synoden haben auch nur das von den Vätern überkommene Dogma zu bewahren. So lassen die durch das Auftreten des Cyrillus Laskaris veranlaßten großen Synoden von Konstantinopel (1638), Jassy (1642) und Jerusalem (1672) wohl Beeinflussungen, die von Rom ausgehen, spüren, stellen aber doch nur die Geltung der Lehre der Väter fest (*τὰ ταῖς οἰκουμενικαῖς συνόδοις θεοπνεύστως ἐκφωνηθέντα καὶ τὰς ἀρχῆθεν κατὰ διαδοχὴν κεκρατηκυῖας ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην.* Acta Syn. apud Giasium. Kimm. p. 409). Dementsprechend werden in der griechischen Kirche von den Hauptkonzilien auch nur die sieben ersten, und schon nicht mehr das achte (zu Konstantinopel 879—880 gehaltene) für maßgebend anerkannt. Diese Anschauung von der Kirche, bei welcher sogar die Synoden, die als *σύνοδοι τῆς οἰκουμένης* (Reichssynoden) stets gedacht, von dem Kaiser berufen und durch Gesandte und Rechtsgelehrte beschickt werden, um der Orthodoxie Rechtsgültigkeit und Schutz im Staate zu verleihen, läßt an eine hierarchische Gliederung gar nicht denken. Die Einheit der Kirche besteht allein in der Einigkeit in der Lehre, und nur, je nach den wechselnden geschichtlichen Verhältnissen haben Centren der Landes-(Reichs-)Kirchen als Sitze von Metropoliten, Exarchen und Patriarchen[1]) gegolten, und der Patriarch von Neu-Rom (Konstantinopel) hat als erster in der oströmischen Reichskirche sogar den Titel eines ökumenischen Patriarchen erhalten. Allein ihm fehlen alle Vorrechte, und er erscheint zu allen Zeiten als der Synode sämtlicher Bischöfe untergeben. In der griechischen Kirche kann sich ein Papalsystem nach deren Gebundenheit ans Altertum gar nicht ausbilden, und wie die Conf. orth. I. qu. 84, so leugnet auch die Conf. Dorsithei, so viel sie sonst von Rom gelernt hat (Kimm. p. 436), jedes Vorrecht der römischen Kirche unter Verweisung auf Christus als das Haupt der Kirche.

[1]) Dem Namen nach sind z. B. drei von den 60 Bischöfen der griech.-russ. Kirche Metropoliten (zu Kiew, Moskau und Petersburg); allein sie stehen wie jene unter dem allerheiligsten (patriarchalischen) dirigierenden Synod, welcher aus mehreren Bischöfen, zwei Vertretern der verheirateten (weißen) Geistlichkeit und einem Laien, dem Ober-Prokureur besteht (seit 1721). Doch auch dieser nach Art der russischen Regierungskollegien gebildete kollegialische Patriarch ist bei aller Souveränität ans Dogma gebunden.

Mit der bisher gegebenen Darstellung von der Art der griechischen Kirche steht es nicht im Widerspruch, daß die Priester und vor allem die Bischöfe, doch eine andere Qualität nach Anschauung der griechischen Kirche haben, als die Laien, weil sie Verwalter der Mysterien sind (Conf. orth. I. qu. 109: *Ἡ ἱερωσύνη, ὅπου εἶναι μυστήριον, διετάχθη τοῖς ἀποστόλοις ἀπὸ τὸν Χριστὸν καὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν αὐτῶν μέχρι τῆς σήμερον γίνεται ἡ χειροτονία· διαδεξαμένων τῶν ἐπισκόπων αὐτοὺς πρὸς διαδόσιν τῶν μυστηρίων καὶ διακονίαν τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων*), und auch praktisch des griechischen Popen Dienst sich fast nur auf die Vollziehung liturgischer und sakramentaler Handlungen erstreckt, so daß sie weder die Gemeinden heutzutage im Worte Gottes besonders unterweisen, noch als Seelenführer auftreten. Es steht dies vielmehr mit jener Auffassung von der Kirche als der Schule himmlischer Weisheit im besten Einklang. Denn wie in der späteren Philosophie der Griechen, welche auf die Auffassung des Evangeliums in der griechischen Kirche am meisten Einfluß geübt hat, im Neuplatonismus eines Jamblichus und Proklus nach früheren Vorspielen das Göttliche nicht bloß erkannt, sondern auch mit dem ganzen Wesen der Seele ergriffen, und dessen Gewißheit mittelst Anrufungen und theurgischen Handlungen gesteigert werden soll, so ist's auch in der griechischen Kirche, deren Christentum gerade dadurch ebenso den auf ästhetischen Genuß ausgehenden Griechen wie den höchst gefühligen Slaven anspricht und genügt. Wie sehr alles das Gefühl Ergreifende in dem, wozu diese Kirche anleiten will, vorwiegt, erhellt aus dem ersten der oben erwähnten neun Kirchengebote (Conf. orth. qu. 87): *Τὸ πρῶτον εἶναι νὰ προσεύχεται καθ' ἕνας εἰς τὸν θεὸν με συντριβὴν καὶ κατάνυξιν τῆς καρδίας καὶ νὰ μυεῖται με ταῖς τελεταῖς τῆς ἐκκλησίας εἰς κάθα κυριακὴν καὶ εἰς ταῖς ἑορτασίμαις ἡμέραις. ἤγουν ἀκούσωνται τὸν ὄρθρον, τὴν λειτουργίαν, τὸν ἑσπερινὸν καὶ διδαχήν.* Auch die meisten andern Kirchengebote dringen auf das Einhalten der von den Bischöfen angeordneten Ceremonieen, und den Gebrauch der zu ihnen gerechneten Mysterien (qu. 101), deren Erforderlichkeit in der Conf. orth. durch Schriftworte begründet wird. Während dabei jeder Hinweis auf die Verdienstlichkeit ihrer Übung fehlt, wird darauf hingewiesen, daß in deren Vollzuge die Bethätigung und Bewährung des vom heil. Geist im Evangelium und durch die Kirche gelehrten Glaubens liege (qu. 96).

Darum empfängt der Christ bei der Beteiligung an diesen Ceremonieen ἀσφαλὲς σημεῖον τῆς εἰς θεὸν ἡμῶν πίστεως (qu. 99), was ihn gewiß macht beim Ausharren in solchem Glauben und guten Werken ins ewige Leben gerettet zu werden. Dieses Leben ist aber nicht zunächst oder allein als ζωὴ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος gedacht, von dem der Schluß des Konstantinopolitanums spricht (Conf. orth. I. qu. 124), sondern als ein durch den in den Mysterien sich mitteilenden heiligen Geist vermittelter naturhafter Zustand, der indes in keiner Weise als ein sittlicher und heiligender vorgestellt wird. Derselbe strömt nämlich nach der in den Bekenntnissen je und je hervortretenden Vorstellung von Christo als dem Logos in den Mysterien auf die Christen aus (vgl. besonders a. a. O. qu. 72). Zur Vollziehung dieser εἰς τὴν ψυχὴν τοῦ πιστοῦ τὴν ἀόρατον χάριν τοῦ θεοῦ bringenden Mysterien ist nun aber eben der ἱερεύς, ὅπου να εἶναι νομίμως κεχειροτομημένος ἢ ὁ ἐπίσκοπος nötig, wie bei der Besprechung der Taufe (Conf. orth. I. qu. 100) und des Abendmahls (Conf. Dosith. bei Kimm. p. 462) ausdrücklich bemerkt wird. Die Heiligkeit, welche, wie schon oben gesagt ist, nur als Naturzustand und Kraft, nicht als sittliche Würdigkeit gedacht ist, geht zunächst auf die Priester mittelst der Priesterweihe über, welche dadurch πρὸς διάδοσιν τῶν θείων μυστηρίων καὶ διακονίαν τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων befähigt sind (qu. 109). Dadurch wird der Priester zum μυσταγωγός und ἱερουργός (Conf. Dosith. Kimm. p. 441), als welcher er gerade für die am nötigsten ist, welche in die fides catholica lehrhaft nicht eingeführt werden können oder wollen. Von diesem Punkte aus ergiebt sich dann weiter der Unterschied zwischen der Würde des Priesters, welche die ἐξουσία καὶ χάρις τῆς ἱερωσύνης nur für die eine Person verleiht, und der bischöflichen, welche solche auch andern zu übertragen befähigt (Conf. Dosith. p. 441 bei Kimm.). Um dieser größeren Heiligkeit willen können die Bischöfe der griechischen Kirche auch nur aus dem ἐν ἐκστάσει συνεχῶς καὶ διαλείπτως durch Gesänge feiernden Mönchsstande, und nicht aus den Priestern genommen werden (Unterschied der schwarzen und der weißen Geistlichkeit in Rußland). Wenn nun auch diesen πνευματικοί als δοῦλοι τοῦ θεοῦ καὶ μεσῖται, ὅπου μεσιτεύουσι δι' ἡμᾶς πρὸς τὸν θεόν nach den Geboten der Kirche (Conf. orth. I. qu. 89) die schuldige Ehre zu erweisen ist, so liegt doch in dieser Weise sie zu betrachten kein Anlaß zur

Erhebung und zur Anerkennung eines Herrschaftsanspruches. Nur infolge der Herrschaft des Islam hat sich ans Bischofsamt mehr oder weniger eine gewisse politische Bedeutung geknüpft, welche aber nur so äußerlich zu ihm gehörte, daß in den Grenzen des russischen Kaiserreichs dieselbe ihnen ganz abgeht. Und die Oberherrschaft des Zaren über die russische Kirche beruht allein auf seiner Betrachtung als Herrscher der *οἰκουμένη* (Weltherrschaft), bedarf daher des Piedestals einer kirchlichen Würde gar nicht.

---

9. Kapitel.

Die Lehre von den Sakramenten.

A. Die Lehre der lutherischen Kirche.

§ 55. Über die Sakramente überhaupt.

1. Von Christo, dem Haupt seiner Kirche, strömt sein Leben in diese als seinen Leib und dessen einzelne Glieder, wie schon Art. V. der Augustana gelehrt hat, per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta nach seinem Willen über (donatur Spiritus sanctus). Wort und Sakrament sind die äußerlich wahrnehmbaren Gnadenmittel; ihrer bedarf es, auf daß man es mit Sinnen fassen und begreifen kann (Cat. maj. IV. § 30. M. S. 489). Ohne sie würden wir nur allerlei eigenen Eingebungen preisgegeben sein, welche bald zur Selbstgenugsamkeit, bald zur Verzweiflung führen. Darum muß darauf bestanden werden, daß Gott mit uns Menschen nicht handeln will, denn durch äußerlich Wort und Sakrament (Art. Smalc. III. VIII. § 3—13; F. C. epit. II. § 13. M. S. 525).

Das Wort ist seinem Inhalt nach in den Bekenntnissen überhaupt behandelt, welche ja nur Ausdruck der reinen Lehre, wie sie im verbum scriptum vorliegt, sein wollen. Deshalb wird über seinen Gehalt und dessen Qualität in den Bekenntnissen nicht besonders Zeugnis abgelegt. Da nun über das Wort als Quelle der Lehre (§ 24) und als Gnadenmittel der Berufung (§ 38) bereits früher gesprochen ist, so bleibt hier nur das Verhältnis, in welchem Wort und Sakrament nach lutherischer Lehre zu einander stehen, noch zu erörtern.

Als Mittel, durch welche Gott uns geistliche Kräfte schenkt, stehen einander Wort und Sakrament völlig gleich. „Idem effectus est verbi et ritus, sicut praeclare dictum est ab Augustino sacramentum esse verbum visibile“ (A. C. A. XIII. 5. M. S. 202). Beide dienen Gott dazu, die Menschen zur ewigen Seligkeit zu berufen, zu sich zu ziehen, zu bekehren (F. C. s. d. II. § 50. M. S. 600; vgl. C. A. art. XIII. § 2. M. S. 41), wiederzugebären und zu heiligen.

Umsomehr aber entsteht die Frage, aus welchem Grunde denn die beiden Arten von Gnadenmitteln nebeneinander gestellt sind. Die Worte des Art. XIII. der C. A., daß die Sakramente Zeichen und Zeugnis des göttlichen Willens sind, unsern Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken, können am wenigsten dazu berechtigen zu sagen, nach lutherischer Anschauung sei das Wort gegeben, um den Glauben zu entzünden, die Sakramente aber, um denselben immer aufs neue zu erwecken und zu stärken.[1]) Jeder derartige Gedanke wird allein schon durch den Wert, welchen die lutherische Kirche auf die Kindertaufe legt, als unrichtig erwiesen. Beide Arten von Gnadenmitteln vermögen gleicherweise zum Glauben zu reizen, und den hervorgerufenen Glauben zu stärken und zu kräftigen. Darum kommt es auch gar nicht darauf an, welches der beiden Gnadenmittel zuerst in Anwendung kommt, ob Wort oder Sakrament (Art. Smalc. III. VIII. § 7. M. S. 322). Neben dem auf das Ohr wirkenden Worte bedarf es aber noch der auf die andern Sinne wirkenden Sakramente, um, wie die Apologie (art. XIII. § 3. M. S. 202) minder scharf und prinzipiell, und der Cat. maj. (IV. § 46. M. S. 492) deutlich und klar sagt,[2]) auch von seiten des Leibes auf den ganzen Menschen nach seiner geist-leiblichen Natur zu wirken. Die wiedergebärende, heilige und verklärende Gnade soll beide Seiten des menschlichen Wesens, wenn auch nicht getrennt voneinander, aber doch so ergreifen, daß die Applikation der Gnade jeder von beiden Seiten der menschlichen Natur in der für sie geeigneten Weise wahrnehmbar gemacht werde, und die menschliche Person in ihrer Gesamtheit

---

[1]) J. Müller, Union, S. 395.

[2]) Cat. maj. IV. § 46: Weil nun beide Wasser und Wort ein Tauf ist, so muß auch beide Leib und Seele selig werden und ewig leben, die Seele durchs Wort, daran sie glaubet, der Leib aber, weil er mit der Seele vereinigt ist und die Taufe auch ergreifet, wie er es ergreifen kann.

die Wirkung der Gnade spürbar wird. Diese Auffassung des Grundes der Nebeneinanderstellung steht um so weniger im Widerstreit mit dem Fundamentalsatz der lutherischen Gnadenmittellehre, daß die Wirkung von Wort und Sakrament die gleiche sei, da, wie auch die angeführte Stelle des Cat. maj. darauf hinweist, im Sakrament selber das die Gnadenwirkung Hervorrufende wieder das das Element zum Sakrament machende Wort ist. In der F. C. wird noch von den Sakramenten bemerklich gemacht (s. d. XI. § 37. M. S. 712), daß dieselben der Verheißung als Siegel angehänget seien, und diese damit einem jeden Gläubigen insonderheit bestätiget werde. Dieser auch von Luther[1]) einmal geäußerte Gedanke reicht aber deshalb nicht aus, die Hinzufügung der Sakramente zu erläutern, weil er nur erklären würde, wenn zur allgemeinen Predigt des Wortes noch der Auftrag der Absolution als individueller Ankündigung der Sündenvergebung hinzugefügt worden wäre, nicht aber die Einsetzung von Taufe und Abendmahl, dieser beiden Handlungen, welche gerade an der Wirkung mittelst eines Elementes ihre Eigentümlichkeit haben. Er hebt nur hervor, welchen besonderen Gewinn die Darreichung der Absolution und der Sakramente neben der allgemeinen Predigt des Evangeliums als einer Kraft Gottes haben.

2. Wenngleich der XIII. Artikel der C. A. im Grunde nur vom Gebrauch der Sakramente handelt, so bietet er doch bei seinem engen Zusammenhange mit der vorangehenden Besprechung der einzelnen Sakramente die klare Grundlage der lutherischen Auffassung vom Wesen des Sakraments, vornehmlich in negativer Hinsicht.

Sakramente sind nach lutherischer Ansicht nicht sowohl Zeichen, an deren Gebrauch man Christen erkennt (notae professionis), als vielmehr Zeichen und Zeugnisse des göttlichen Willens gegen uns (signa et testimonia voluntatis dei erga nos, art. III C. A.).

---

[1]) Luthers WW. E. A.[1] XXIX. S. 345: Es ist ein Unterschied, wenn ich seinen Tod predige; das ist eine öffentliche Predigt in der Gemeinde, darinnen ich niemand sonderlich gebe; wer es fasset, der fassets; aber wenn ich das Sakrament reiche, so eigne ich solches dem sonderlich zu, der es nimmt; schenke ihm Christus Leib und Blut, daß er habe Vergebung der Sünden, durch seinen Tod erworben und in der Gemeinde gepredigt. Das ist etwas mehr denn die gemeine Predigt. Denn wiewohl in der Predigt eben das ist, das da ist im Sakrament und wiederumb ist doch darüber das Vortheil, daß es hie auf gewisse Personen deutet.

Sie drücken also weniger aus, wie wir gesinnt sind, als daß sie uns denselben Willen Gottes bekunden, der im Evangelium bezeugt wird, und wie dieses Glauben fordern und erregen. Dies darf aber nicht so verstanden werden, als ob sie bloß Sinnbilder der bekundeten Dinge (signa significantia) wären, da sie vielmehr, was sie bekunden und anzeigen, auch thatsächlich darbieten (signa exhibitiva). Weil sie aber Glauben fordern, so ist auch ihr Gebrauch nur unter der Voraussetzung desselben zulässig. (Itaque utendum est sacramentum ita, ut fides accedat. Art. XIII.) Der Glaube macht zwar keineswegs das Sakrament erst zum Sakrament, da es vielmehr an sich ein überschwenglicher Schatz ist (Cat. maj. IV. § 34. M. S. 490; vgl. § 53. S. 493); aber wo der Glaube nicht hinzukommt, kann das äußere Vornehmen der Handlung keine Segenswirkung üben (Art. Smalc. III. v. § 2. 3. M. S. 320). Deshalb verbietet die lutherische Kirche die Vornahme der Taufe, wo bei dem Täufling keine Bürgschaft für den Unterricht im Glauben vorhanden ist, und untersagt das Taufen von leblosen Dingen, wie Glocken (F. C. VII. § 87. S. 666).

Was die Sakramente darbieten, das wird in der Augustana einfach als promissiones bezeichnet (art. XIII: fides, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur).[1]) Aber da nach Art. V durch die Sakramente der heilige Geist gegeben wird, nach Art. IX mittelst der Taufe die Aufnahme in die Gnade Gottes erfolgt, nach Art. X dem das Abendmahl Genießenden Leib und Blut Christi ausgeteilt wird, so darf das Wort promissio (Verheißung) an dieser Stelle der Augustana nicht von einer Anweisung auf die Zukunft, sondern wie auch der zu Grunde liegende achte Schwabacher Artikel[2]) lehrt, nur von dem Anbieten der geistlichen Güter von seiten Gottes verstanden werden. Das Wort „Verheißung" (promissio) ist indes insofern völlig zutreffend, als es beim Empfang des Sakraments stets, wie schon bemerkt ist, darauf ankommt, ob das von

---

[1]) Vgl. A. C. A. XXIV. § 18: Sacramentum est ceremonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa caerimoniae professio. (M. S. 252.)

[2]) Vgl. Kolde, Die Augsb. Konf. S. 125: Bey und neben solchem muntlichen Wort hat Gott auch eingesetzt eusserliche zeichen, nemlich die tauff und Eucharistiam, durch welche neben dem Wort Gott auch den glauben und seinen geist anpeut vnndt gibt vnnd sterkt alle, die sein begern.

Gott darin Dargebotene auch im Glauben ergriffen und angenommen wird. Durch den Gebrauch dieses Ausdrucks wird es noch besonders deutlich gemacht, daß die Gotteswirkung, die im Sakrament erfolgt, keine magische, durch den bloßen Vollzug desselben[1]) verbürgte, sondern, wenngleich sie auch auf die leibliche Seite der menschlichen Persönlichkeit von Einfluß ist, dennoch eine ethisch (geistlich) bedingte ist.

So sind in der Augustana vor allem zwei Bestandteile des Sakraments, das Verheißungswort und das Element hervorgehoben. Deren Verhältnis macht Luther im Cat. maj. (IV, 18. M. S. 487) durch den Augustinischen Satz: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum (In. Jo. Ev. Tract. 80, 3. Migne III. 2. p. 1846) deutlich. Erst durch das Hinzukommen des göttlichen Verheißungswortes verbindet sich die im Wort benannte Gnadengabe mit dem irdischen Elemente, so daß dasselbe dann infolge einer unio sacramentalis (F. C. epit. VII. 7. M. S. 539) zu einer res sancta et divina wird. Aber gerade deshalb gehört, wie schon der V. Artikel der Augustana bemerklich gemacht hat, zu dem Verheißungswort und dem Element noch die ausdrückliche göttliche Einsetzung hinzu (mandatum Dei A. C. A. XIII. 3. M. S. 202).[2]) Daß dies

---

[1]) Dies wird dadurch um so mehr abgewiesen, daß durch das angeschlossene Damnant, die geradezu verworfen werden, qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificent, nec docent, fidem requiri in usu sacramentorum. Denn diese Bemerkung wandte sich wider die damals in der Kirche allgemein verbreitete Formulierung des letzten bedeutenderen Scholastiker Gabriel Biel (Sent. libr. IV. dist. 1. qu. 3): Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato id quod ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat aber peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic quod praeter exhibitionem signi foris exhibiti non requiritur bonus motus interior in suscipiente. Ex opere operante vero dicuntur Sacramenta conferre gratiam per modum meriti, quod scilicet sacramentum foris exhibitum non sufficit ad gratiae collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus seu devotio interior in suscipiente.

[2]) Damit hängt es zusammen, daß C. A. art. VII. als Kennzeichen der wahren Kirche die Darreichung der Sakramente laut des Evangelii verlangt wird. Und deshalb dringt die F. C. auch auf die Beibehaltung der Regel: Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum oder extra actionem divinitus institutam. Das ist: wenn man die Stiftung Christi nicht hält, wie er's geordnet hat, ist es kein Sakrament (s. d. VII. § 85. M. S. 665).

sogar das vornehmste Stück im Sakrament sei, das betont Luther im Cat. maj. V. § 4. (M. S. 499): „Hier wöllen wir — — — zum ersten lernen, daß das fürnehmste Stück sei Gottes Wort und Ordnung oder Befehl, denn es ist von keinem Menschen erdacht noch aufgebracht, sondern ohn jemands Rath und Bedacht von Christo eingesetzt.“ — Unverkennbar bieten die drei in den Bekenntnissen als wesentlich hervorgehobenen Momente des Wesens der Sakramente eine, wenn auch nicht durch die innere Einheitlichkeit des Begriffs sich hervorthuende, so doch so deutliche Abgrenzung der Taufe und des Abendmahls, daß denselben keine andere Handlung gleichgestellt werden kann.[1]) Nur solange man in die Begriffsbestimmung des Sakraments auch die ihm mit dem Worte Gottes gemeinsame Aufgabe, die Vergebung der Sünden zu vermitteln, mit aufnahm,[2]) und die Eigentümlichkeit der durch beide dargereichten Gnadengüter hinter der allgemeinen Wirkung der Versicherung des Gnadenstandes durch sie zurücktreten ließ, konnte man, wie Melanchthon in der Apologie (XIII. § 4: Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae. M. S. 202) geneigt sein, die Absolution den beiden andern Sakramenten zur Seite zu stellen, was Luther schon frühe aufgab (vgl. § 58).[3]) Wollte man aber bei der begrifflichen Unbestimmtheit des Wortes den Namen Sakrament auch noch auf andere symbolische heilige Handlungen ausdehnen, von welchen auch ein Segen ausgehen kann,[4]) so müßte man doch schon um ihrer Einsetzung durch Christum willen

---

[1]) Chemnitz hat im Examen Conc. Trid. Pars II. de sacram. numero § 21 (ed. Preuss. p. 233) die in den Bekenntnissen sich findenden drei Momente des Sakramentsbegriffs in acht Bestimmungen auseinander gelegt; dieselben lassen sich indes aus der Schrift schwer herleiten. Auch erkennt Chemnitz selber an, daß ad substantiam sacramenti in No. To. nur die in den Bekenntnissen angegebenen Momente erforderlich sind.

[2]) Vgl. Luthers Auseinandersetzung in Art. de evangelio Art. Smalc. III. IV. M. S. 319.

[3]) Vgl. Luthers Schrift „Vom Anbeten des Sakraments“ (WW. E. A. XXVIII. S. 418) aus dem Jahre 1523, und „Bekenntnis vom Abendmahl“ aus dem Jahre 1528 (E. A. XXX. S. 371), und den schon früher angeführten 8. Schwabacher Art. vom Jahre 1529 bei Kolde a. a. O. S. 125. Im Cat. maj. ist die Buße ihm der erneute Zugang zur Taufe (IV. § 79. M. S. 497).

[4]) Dahin erklärt sich Philippi, Symbolik. S. 360.

(A. C. A. XIII. § 3. M. S. 202) der Taufe und dem Abendmahl eine besondere Stellung zuerkennen, und wäre damit um nichts weiter gekommen.

Aber die lutherischen Bekenntnisse grenzen das Wesen der Sakramente noch nach einer andern Seite in bedeutungsvollster Weise ab; sie heben nämlich deren Unterschied von jeder Opferhandlung klar hervor. Sacramentum, lesen wir nämlich in der Apologie (XXIV. § 18. M. S. 252), est caerimonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae promissio, ut baptismus est opus, non quod nos Deo offerimus sed in quo Deus nos baptizat videlicet minister vice Dei . . . Econtra sacrificium est ceremonia vel opus, quod nos Deo reddimus, ut eum honore afficiamus. Zwar kann auch im Neuen Bunde neben dem einigen Sühnopfer Christi noch von Dankopfern der Gläubigen die Rede sein. Die Apologie führt als solche, welche alle durch Christum Versöhnten als Inhaber des geistlichen Priestertums nach 1. Petr. 2, 5 zu bringen haben, folgende auf: praedicatio evangelii, fides, invocatio, gratiarum actio, confessio, afflictiones sanctorum, omnia bona opera sanctorum (A. C. A. art. XXIV. § 25. M. S. 253). Aber bei den Sakramenten, wenngleich das Abendmahl den Namen eucharistia hat, handelt es sich in erster Linie nicht um eine Leistung, welche die Menschen Gott zu thun haben, sondern um eine Gabe, welche Gottes Wille, Macht und Gnade denselben zuwendet, oder doch zuzuwenden bereit ist, so daß Sakrament und Opfer vollständig disparate Dinge sind und bleiben.

§ 56. Über die Taufe.

Zu den Sakramenten als göttlichen Darbietungen gehört vor allem die Taufe, durch welche die Gott zu derselben Überantworteten in seine Gnade aufgenommen (ihm gefällig) werden (recipiantur in gratiam Dei. C. A. art. IX). Indem die Taufe in den Gnadenstand und in die Christenheit versetzt (Cat. maj. IV. § 2. M. S. 485), vermittelt sie mit der Vergebung der Sünden (Cat. min. qu. 2. M. S. 361) die Rechtfertigung und auch die Wiedergeburt, wie schon der Art. II der C. A. ausspricht, indem er alle für unter Gottes Zorn verdammt erklärt, welche nicht durch die Taufe und den heiligen Geist wiederum neu geboren werden (M. S. 38). Dieses Gnadenangebot der Taufe ist aber nicht bloß

ein momentanes, das, falls es, sei es infolge im Lebensalter begründeter vorläufiger Unfähigkeit, sei es durch zeitweiliges Sündigen und Ungläubigsein, seine Kraft nicht zu bethätigen vermag, ungültig wird, und durch einen andern Gnadenakt ersetzt werden muß, sondern durch dasselbe wird dem Getauften beständig Gnade angeboten (offertur gratia Dei). Dadurch wird die Taufe den Getauften zum Siegel dafür, daß sie so lange nicht aus der Gnade Gottes gefallen sind, als sie die ihnen in der Taufe zugesagte Gottes (A. C. A.: promittitur salus et per baptismum applicatur baptizatis) im Glauben ergreifen. Sonach ist bei der Taufe an eine Wirkung ex opere operato gar nicht zu denken, sondern giebt sie nur die Seligkeit allen, die es glauben, wie die Worte und Verheißung Gottes lauten (Cat. min. qu. 2. M. S. 362).

Besteht darnach nun das Wesen der Taufe in dem von Gottes Seite erfolgenden und deshalb an sich kräftigen und wirksamen Angebot der Gnade, so ist dieselbe an sich ein überschwenglicher Schatz, und liegt zunächst alles an dem solches Angebot ermöglichenden und bewirkenden Wort und Gebot Gottes, ohne welches es zu einer Aufnahme in den Gnadenstand überhaupt nicht kommen könnte (Cat. maj. IV. § 34 u. 52. M. S. 490 u. 493). Und doch ist die Taufe ohne Glauben, d. h. ohne daß der Täufling fähig, willig und in der Lage ist, zum Glauben zu gelangen und zu demselben auch kommt, nichts nütze, wie jedes Angebot dem nicht nützt, der es nicht beachtet, oder gar zurückweist. Solches Nichtbeachten findet aber nicht allein da statt, wo man die Taufe sich nur als opus operatum oder Ceremonie gefallen läßt, sondern wo man es an der fides, qua creditur, der angebotenen, vergebenden, rechtfertigenden und erneuernden Gottesgnade gegenüber fehlen läßt. Der Glaube ist nämlich in keinem Falle bloß etwas Passives, sondern, wiewohl niemals eine Leistung, so doch ein thätiges, lebendiges Ergreifen des von Gott Dargebotenen, und ein an ihn und sein heilschaffendes Thun sich hingebendes Vertrauen. Steht es mit der Taufe aber so, dann ist die von der C. A. und der Apologie (art. IX. M. S. 163) betonte Notwendigkeit derselben, um des sicheren Verlorengehens aller Nichtbegnadigten (C. A. art. II) willen unbestreitbar. Denn ein von Gott angeordnetes und befohlenes Gnadenmittel unbenutzt zu lassen, das hieße an Gottes Weisheit und Gnade nicht glauben und klüger sein wollen als er. Darum begründet auch der Cat. maj. (IX. § 6

bis 9. M. S. 486) die Notwendigkeit der Taufe allein auf Christi Befehl, der, was Gott gut und heilsam erachtet, bekundet.

Die damit dargethane necessitas ordinata für die Taufe ist dann weiter auch die vollste Rechtfertigung für die Beibehaltung der Kindertaufe, und der Verwerfung der Gegenlehre (C. A. art. IX; F. C. s. d. XII. § 12). Das führen die lutherischen Bekenntnisse nun näher aus, indem sie bald darauf verweisen, daß die durch Christum verheißene und geschehene Erlösung auch die Kinder umfasse (Art. Smalc. III. v. 4. M. S. 320) und das sündliche Verderben sich auch auf die von christlichen Eltern geborenen, und durch solche Herkunft nicht bereits geheiligten Kinder erstrecke (F. C. s. d. XII. § 12. M. S. 727), bald die Allgemeinheit des Taufbefehls, der sich, wie auf Männer und Frauen, so auch auf Knaben und junge Kinder beziehe, geltend gemacht (A. C. A. IX. § 52. M. S. 163), bald auf die göttliche Approbation der Kindertaufe, durch die Verleihung des heiligen Geistes an gar viele, die als Kinder getauft sind, verweisen (Cat. maj. IV. § 49—54. M. S. 492 f.). Im letzteren Grunde liegt um so weniger eine Verwechselung des propter hoc mit dem post hoc, als gerade an das Angebot der Taufe die Verheißung des Empfanges der Gabe des heiligen Geistes von Anfang an geknüpft ist (Apg. 2, 38).

Dadurch ist dann auch die Berechtigung der Nottaufe, wie sie in der lutherischen Kirche beibehalten wird, erwiesen; denn, legt es Christi Befehl nicht nahe, solchen Kindern, mit welchen Gottes Wille also aus diesem Leben eilt, daß sie keines anderen Gnadenmittels teilhaftig werden können, das zu teil werden zu lassen, was auf sie anwendbar und von seinem Sohne angeordnet ist? Aberglaube schließt sich vielfach auch ans Gnadenmittel des Wortes an; das darf aber so wenig wie bei diesem, der Mißbrauch den rechten Gebrauch aufheben.[1]) Eine absolute Notwendigkeit der Nottaufe wird aber nirgends in der lutherischen Kirche angenommen, wie überhaupt nicht der unverschuldete Wegfall der Taufe, sondern nur willkürliches Versäumen derselben als für das Seelenheil bedenklich erachtet wird. Zu einem magischen Aberglauben an die Kraft des Taufaktes giebt die lutherische Lehre bei ihrer vollen Klarheit über das Verhältnis von Element und Wort

---

[1]) Gegen K. Müller, Symb. S. 372. A.

im Sakrament überhaupt und auch speziell in der Taufe nicht den mindesten Anlaß.

Denn, wenn Luther auch das Sakrament der Taufe als sacramentum illibatum et incontaminatum selbst in der Schrift de captivitate babylonica (E. A. opp. lat. var. cap. V. S. 55) bezeichnet hatte, so wird doch in den Art. Smalc. (III. v. M. S. 320) ebenso die thomistische Annahme einer von Gott ins Wasser gelegten Kraft (spiritualis virtutis aquae) als die skotistische Zurückführung der Wirkung der Taufe allein auf eine Assistenz des göttlichen Willens verworfen. Die Taufe ist nach den lutherischen Bekenntnissen ein lavacrum in verbo (ibid. u. Cat. maj. IV. § 22. M. S. 488), und ihre Kraft beruht allein darauf, daß das Wasser mit Gottes Wort verbunden und in Gottes Wort gefasset ist (Cat. min. qu. 1. M. S. 360). Sie ist deshalb auch ein Akt Gottes, und nicht eine menschliche Handlung, wenn auch ein Mensch Gottes Werkzeug dabei ist, so daß es auf dessen Stimmung und Willen dabei nicht ankommt. Dabei ist die Handlung des Untertauchens ins Wasser und Auftauchens aus demselben bedeutungsvoll. Denn sie deutet auf die Kraft der Taufe das Wort und als den von Gott gewirkten Beginn der Ertötung des alten Adams und der Auferstehung des neuen Menschen, welche von da an lebenslang im Täufling fortgehen sollen (Cat. maj. IV. § 65. M. S. 495 und Cat. min. qu. 4). Weil die Taufe so den Täufling in eine beständige Buße hineinführt, bedarf es nach derselben keines Bußsakramentes mehr. Die Taufe als Versetzung in den beseligenden Gnadenstand durch Gottes Macht und Wort bedarf auch deshalb keiner weiteren Ergänzung, weil sie, wie die Verbindung von Wasser und Wort schon lehrt, sich auf die Gesamtperson des geistleiblichen Menschen bezieht, und ihm nach Leib und Seele dies Heil Gottes im ewigen Leben zuwendet (Cat. maj. IV. § 44—46. M. S. 492).

§ 57. Das heilige Abendmahl.

Wie die lutherische Lehre von der Taufe, auf welche die F. C. gar nicht zu sprechen kommt, so ist auch die vom Abendmahl in den älteren, von den Reformatoren selber stammenden Bekenntnissen bereits vollständig enthalten. Die F. C. reproduziert in ihrem VII. Artikel nur Luthers Gedanken getreu, indem sie in Rücksicht auf die inzwischen aufgetretenen, im

Consensus Dresdensis vom J. 1570, und in der Epexegesis perspicua vom J. 1574 vornehmlich zum Ausdruck gekommenen, Verschleierungen und Verleugnungen der lutherischen Abendmahlslehre zuvor mehr nur mittelbar bekannte Punkte auf einen unmißverständlichen Ausdruck bringt. Die F. C. konnte sich dabei um so eher treulich an Luthers Gedanken anschließen, als selbst der 10. Art. der Augustana nicht bloß unverkennbar auf den zehnten Schwabacher Artikeln ruht, sondern auch bereits 1530 bezeugt wird, daß die Augustana, wiewohl sie vom Landgrafen Philipp unterschrieben ist, doch nur Luthers Abendmahlslehre enthalte,[1]) und ferner Melanchthon selber beim Regensburger Kolloquium 1541 die von Eck vorgebrachte Variata unter eigenhändiger Hinzufügung der Worte: improbant secus docentes in dessen Exemplar die Variata nach der Invariata erläuterte,[2]) und damit letztere für die Lehrnorm in der deutschen evangelischen Kirche erklärte. Und hinwiederum beweisen Luthers beide Katechismen, daß die in den Bekenntnisschriften ausgesprochene Lehre vom Abendmahle, die in den Kämpfen mit Karlstadt und den Schwarmgeistern abgeklärte und geläuterte Lehre des Reformators ist, und nicht bloß die Folge seines, sich im Gegensatze zu den Schweizern versteifenden Eigensinns.[3]) Mögen auch von vielen der ersten Anhänger Luthers dessen feinere Distinktionen und seine Ubiquitätslehre nicht sofort erfaßt, und infolge dessen manche Unklarheiten anfangs im Schwange geblieben sein,[4]) so liegt darin doch kein Beweis, daß die Worte der Bekenntnisse selber auf dogmatische Unsicherheit bei den Reformatoren selber hinweisen.

---

[1]) Vgl. den Brief Veit Dietrichs mit der Bemerkung: Landgrafius subscripsit nobiscum in confessione, ubi inest etiam articulus περὶ δείπνου κυριακοῦ juxta sententiam Lutheri (Cyprian, Hist. d. A. C. 1731. S. 86; vgl. C. R. II. p. 142).

[2]) Dort gab Melanchthon auf Wunsch des Kurfürsten Ludwig V. von der Pfalz († 1545) die von Buzer und Pistorius mitunterzeichnete Erklärung ab: Perspicue testati sumus, nos amplecti et tueri omnem consensum ecclesiae catholicae, nos quod in Coena Domini consecrato pane et vino vere et realiter adsint et sumantur corpus et sanguis Domini. Testati enim sumus, nos improbare eos, qui negant adesse et vere sumi corpus Christi. Abhorremus autem a profanis judiciis in hac causa. Vgl. Cyprian a. a. O. S. 212.

[3]) So K. Müller, Symbolik S. 344 f.

[4]) So Loofs Theol. R.-E.³ I. S. 66 im Art. Abendmahl II.

Zur Taufe, dem Sakrament, durch welches das neue Leben in uns geweckt wird, tritt behufs Ernährung und Stärkung des neuen Menschen in uns die Darbietung einer Speise der Seelen im Sakrament des Altars oder Abendmahls hinzu (Cat. maj. V. § 23. M. S. 502). Und bei dem bleibenden Bedürfnis nach Sündenvergebung, da wir täglich viel sündigen und eitel Strafe verdienen, wird als das durch das Abendmahl dem Menschen vor allem vermittelte Heilsgut die Vergebung der Sünden genannt (Cat. min. V. qu. 3. M. S. 365; Cat. maj. V. § 70. M. S. 509). Doch gilt diese nur als die Vorbedingung für das durch dasselbe vermittelten Leben und die Seligkeit. Und diese gehen auch nicht die Seele allein an. Vielmehr stellt Luther im Cat. maj. (ibid. § 68) das Abendmahl gerade deshalb als die vollste Erfüllung der Einladung Christi Matth. 11, 28 hin, weil es eine „eitel heilsame und tröstliche Erznei ist, die dir helfe, und das Leben gebe, beide an Seel und Leib. Denn wo die Seele genesen ist, da ist dem Leibe auch geholfen." Wenn Luther nun auch vorsichtig zur Verhütung sich leicht anschließender abergläubischer Auffassungen in pastoraler Weisheit auf die durch die geistleibliche Natur des Menschen bedingte Wirkung des Sakramentsgenusses auf den Leib nicht weiter eingeht, so ist diese Andeutung doch im Sinne seiner gleichzeitigen Lehrschriften zu verstehen.[1]) Daß aber das Gnadenmittel des Abendmahles solches Heilsgut allein unter der Bedingung seines Genusses in herzlichem Glauben vermittelt, das wird in den Bekenntnisschriften unter Hinweis auf die Glauben fordernden Worte Christi: „für euch gegeben und vergossen" ausdrücklich eingeschärft (Cat. min. V. qu. 3 u. 4. M. S. 366; Cat. maj. V. § 33. 34. M. S. 504). Dabei ist es so weit davon entfernt, daß der Glaube erst das Sakrament mache, daß es bei

---

[1]) Es geschieht das aber besonders in der Schrift: „Daß diese Worte Christi, das ist mein Leib u. s. w. noch feststehen, wider die Schwarmgeister 1527." Dort weist Luther ganz wie im Cat. maj. auf die geistleibliche Natur des Menschen mit den Worten hin: „Ist geistlich Essen da, so muß das leibliche auch nütze sein — um des geistlichen willen" . . ., und: „Weil der Mund des Herzens Gliedmaß ist, muß er endlich auch in Ewigkeit leben um des Herzens willen, welches durchs Wort ewiglich lebt, weil er hier auch leiblich isset dieselbe einige Speise, die sein Herz mit ihm geistlich isset . . . Der leibliche Nutzen ist dermaßen groß und folget aus dem geistlichen." E. A.[2] XXX. S. 141 und Hauspostille. E. A.[2] III. S. 542.

seiner Austeilung vielmehr von allen, welche es essen (distribuantur vescentibus C. A. art. V), seien sie gute oder böse Christen (Art. Smalc. III. VII. § 1. M. S. 320), empfangen wird. Ebenso wenig aber, wie das Essen und Trinken oder der Glaube des Kommunikanten das Sakrament macht, kommt dasselbe durch das Verdienst oder das Sprechen des es verwaltenden Dieners zustande, sondern allein durch des allmächtigen Gottes Kraft (F. C. s. d. VII. § 74. M. S. 663).

Auch beim Sakrament des Altars, dessen Einsetzung durch Christus kaum besonders hervorgehoben zu werden braucht, kommt das vom Herrn bei der Einsetzung gesprochene Wort zu dem dabei verwendeten Elemente (Brot und Wein) hinzu, und macht das Sakrament (Cat. maj. V. § 10. M. S. 500). Dessen auf solche Weise zustandekommende Substanz besteht in dem wahren Leibe und Blute Christi (Cat. min. V. qu. 1. M. S. 565; Cat. maj. V. § 8. 9. M. S. 500; C. A. art. X: „daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Leibes und Blutes gegenwärtig sei"), welche in, mit und unter den äußerlichen sichtbaren Zeichen des Brotes und Weines gegenwärtig sind und ausgeteilt werden (Cat. min.: unter; Cat. maj.: in und unter; C. A. unter Gestalt; A. C. A.: cum illis rebus, qui videntur, pane et vino, welche Formeln F. C. s. d. VII. § 35. M. S. 659 also zusammengefaßt werden: sub pane, cum pane in adesse et exhiberi corpus Christi). Die Priorität der Katechismen, wie auch der deutsche Text der Augustana läßt dabei keinen Zweifel, daß auch die Worte des lateinischen Textes: quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini, wenngleich sie — abgesehen von dem: „vescentibus" — allenfalls so verstanden werden konnten, dennoch die Transsubstantiation nicht als eine zulässige Auffassung bezeichnen sollten.[1])

---

[1]) Zum Beweise dafür, daß in der C. A. diplomatisch der Ausdruck so gewählt sei, daß die Transsubstantiation als anerkannt scheinen könne, beruft man sich zumeist auf die Apologie, in der Melanchthon um den beständigen Glauben der Kirche an die corporalis praesentia Christi sich auf den griechischen Meßkanon und auf den befremdlicherweise als Vulgarius i. e. Bulgarius genannten Theophylakt beruft. Dabei ist das dort beigebrachte Citat: panem non tantum figuram esse sed vere in carnem mutari bereits in der Oktavausgabe vom Jahre 1531 weggelassen, und lag in dem Gebrauch der Worte um so weniger ein den Wünschen der Konfutatoren willfahrendes

In den Art. Smalc. wird dieselbe ausdrücklich verworfen (III. vi. § 5), wiewohl die gebrauchte Formel: „daß Brot und Wein im Abendmahl sei der wahrhaftige Leib und Blut Christi,“ welche selbst das unter der C. A. meidet, dieselbe vorauszusetzen scheinen könnte. Die Konfutatoren erkannten die Sachlage auch richtig; sie urteilten über art. X der C. A.: In verbis nihil offendit, aber erklärten ihn nur für zulässig unter der Voraussetzung, daß die Eucharistie post consecrationem legitime factam gehalten, und der Glaube, sub qualibet specie integrum Christum adesse vorhanden sei (vgl. Kolde, Augsb. Konf. S. 146). Den lutherischen Bekenntnissen kommt es auf die vera praesentia des Leibes und Blutes des lebendigen Christus (praesentia vivi Christi A. C. A., nicht bloß geopferten) im Abendmahl an. Eine bloße Koexistenz oder gleichzeitige Mitdarreichung, wie sie Okkam, Peter d'Ailly (valde possibile est, substantiam panis coexistere substantiae et corporis) und später in gewisser Weise Calvin annahm, wird in ihnen nicht gelehrt, sondern ein untrennbares Zusammensein der himmlischen und der irdischen Gabe, wenn sie auch fern davon sind, eine Impanation zu lehren.

Diese lutherische Lehre von der praesentia substantialis des Leibes und Blutes des zur Rechten des Vaters erhöhten Christus, welche in den Bekenntnissen aufs nachdrücklichste auf die Einsetzungsworte gegründet, und sonst auf Christi Macht und Fähigkeit, als Erhöhter auch seiner Menschheit nach gegenwärtig zu sein, wo er will, d. i. auf seine Ubiquität gestützt wird, erfuhr aber innerhalb der deutsch-evangelischen Kirche, seitdem infolge des Consensus Tigurinus von 1549 ab Calvins Lehre auch in Deutschland Bedeutung gewann, und seitdem Melanchthon nach Luthers Tode die substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi

---

Entgegenkommen (so wieder K. Müller a. a. O. S. 347), als Melanchthon nach der ganzen Haltung der Apologie bei deren Abfassung wieder zum schärfsten Gegensatz zu Rom zurückgekehrt war. Dazu vertrat er, wie schon zuvor bemerkt ist, in der C. A. nur Luthers Abendmahlslehre. Ferner streiten gegen solche Deutung seiner Ausführung in der Apologie die folgenden Worte § 57 (M. S. 164): quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum his rebus, quae videntur, pane et vino. Überdem hatte Melanchthon bereits im Judicium de Zwinglii doctrina 1530 (C. R. II. p. 224) erklärt: Transsubstantiationem et corpus Christi localiter in pane esse negamus.

im Abendmahle immer weniger geltend machte, oder gar fallen zu lassen schien, Anfechtungen. Melanchthon selber blieb zwar in seinen Ausführungen bei einer manducatio sacramentalis (aber nicht oralis) des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl stehen,[1]) vertrat indes daneben kräftig und warm (wie hernach die F. C. s. d. art. XII. § 126. M. S. 674) die Lehre, daß Christus selber im Abendmahle gegenwärtig sei, und darin seine beneficia uns verbürge, und uns mit sich in Gemeinschaft setze.[2]) Aber seine Schüler gingen weit über ihn hinaus, und lehrten wie Strigel unter lutherisch klingenden Worten eine bloße manducatio spiritualis, oder gar noch weniger. Das nötigte zu einer erneuten Klarlegung der lutherischen Abendmahlslehre im VII. Art. der Form. Conc. Darin wird die Lehre der älteren lutherischen Bekenntnisse unter Abweisung ebenso der Transsubstantiation mit ihrem gesamten Anhang (M. S. 654) als der Doktrin der Sakramentarier in allen ihren Nuancen (§ 112—127; M. S. 671 ff.) aufgenommen und in den summarischen Ausdruck zusammengefaßt: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß im heiligen Abendmahl der Leib und das Blut Christi wahrhaftiglich und wesentlich gegenwärtig sei, mit Brot und Wein wahrhaftiglich ausgeteilt und empfangen werde (epit. VII. § 6. M. S. 539). Die Konkordienformel stellt daneben einerseits die Meinung der Lutherischen nach etlichen Seiten in ein helleres Licht. Sie erklärt nämlich a) den Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl für eine manducatio sacramentalis, quae ore fit (§ 63. M. S. 661, oder kurz „mündlichen" oralis), mit den die, Joh. 6 verlangte spiritualis manducatio carnis Christi, welche nicht anders denn mit dem Geist und Glauben, und deshalb auch in der Betrachtung und der Predigt des Evangeliums geschehen könne, notwendig verbunden sein müsse, weil zum segensreichen Genuß des Abendmahles der Glaube an das Werk und an das Wort Christi vorhanden sein müsse (§ 61. M. S. 660); und betont dann zweitens b) als Konsequenz der

---

[1]) Vgl. Herrlinger, Die Theol. Mel's. S. 132—162.

[2]) Dafür vgl. vor allem die Repetitio C. A. vom Jahre 1551 (C. R. XXVIII. p. 415): Docentur etiam homines . . . in usu instituto vere et substantialiter adesse Christum et vere exhiberi corpus et sanguinem Christi; Christum testari, quod sit in eis et faciat eos sibi membra et quod abluerit eos sanguine suo. Vgl. auch den Brief an Veit Dietrich C. R. III. p. 504 und das Examen Ordinandorum vom Jahr 1558.

Objektivität des Sakraments, daß dessen Genuß den Ungläubigen, da ihr Unglaube des Herrn Stiftung nichts nehmen könne, zum Gericht gereichen müsse (§ 60. a. a. O.). Weiter aber bemerkt die F. C. zur Abwehr von Mißverständnissen der Lehre im Art. VII noch viererlei: 1. Die praesentia corporalis finde außerhalb des Gebrauchs des Sakramentes (extra actionem divinitus institutam) nicht statt, so daß alle weiteren Fragen über das Nun des momentum praesentiae abgeschnitten sind, wie sie in Rostock und Lübeck aufgetaucht waren, und sich noch weiter regten (vgl. Möller-Kawerau, Kirchengesch. III. S. 255 f.). 2. Im Abendmahl finde weder localiter noch circumscriptive eine Impanation, aber ebenso wenig ein bloßes Aus- und Nebeneinander der irdischen und der himmlischen Gabe statt, sondern eine unio sacramentalis, welche sich zwar von der unio hypostatica dadurch unterscheide, daß sie unpersönlich sei, aber dennoch die irdischen Elemente zum Mittel der Austeilung der himmlischen Substanz des wahren Leibes und Blutes Christi mache (cum pane, in pane, sub pane, welche zusammenfassende Formel durch Heßhusius und seit dem Naumburger Fürstentag 1561 aufgebracht war). 3. Die mündliche Nießung des Leibes und Blutes Christi sei nicht von einem Essen und Trinken auf grobe, fleischliche, kapernaitische Weise, sondern von einem solchen auf übernatürliche und unbegreifliche Weise zu verstehen (§ 64. M. S. 661), so daß man, nur im rechten Verständnis des Worts, von einer geistlichen, himmlischen Weise des Genusses reden könne, wie bereits Luther dieser Bezeichnung sich bedient habe (M. S. 670. § 105: Tametsi enim participatio illa ore fiat, tamen modus spiritualis est). 4. Zu den unwürdigen Abendmahlsgenossen gehörten nicht die redlich Schwachgläubigen oder die betrübten Gewissen; Unwürdigkeit sei nur vorhanden, wo es an der gläubigen Aneignung Christi und seiner Gnade fehle, da ohne solche der sakramentliche Genuß zwar statthaben, aber nicht zum Segen gereichen könne (§ 71. M. S. 661). Außerdem wird in Art. VIII endlich in Bezug auf die gelehrte substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl noch betont, daß Christus seiner göttlichen Allmacht zufolge auch mit seinem Leibe, den er mit sich zur Rechten der Majestät und Kraft genommen habe (vgl. Kap. 4, § 31, 2) gegenwärtig sein könne, wo er wolle, also vornehmlich im Abendmahl, für das er seine Gegenwart in seinem Worte versprochen habe (s. d. VIII. § 92. M.

S. 693). Deshalb sei aber Christi Menschheit nicht als in alle Orte des Himmels und der Erden räumlich ausgespannt (localiter externa), also auch nicht als repletive vorhanden zu denken. Damit sind alle scholastische Übertreibungen, wie sie auch bei Luther einmal (im Bekenntnis vom großen Abendmahl. E. A². XXIII. S. 151 ff.) nachklingen, abgewiesen. Durch diese Ablehnung der Anwendung ungehöriger Anschauungen auf die gelehrte Ubiquität Christi wird die Lehre von der substantiellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl in ihrer Besonderheit klargestellt und vor Mißverständnissen gewahrt.

§ 58. Anhang zur lutherischen Lehre von den Sakramenten.

(Lehre von der Beichte und der Absolution.)

Wie schon bei Erörterung des Sakramentsbegriffs (§ 55) erwähnt ist, kennt die lutherische Kirche auch außer Taufe und Abendmahl noch heilige Handlungen, durch welche den Einzelnen individuell Gottes Segen zugewandt wird. Wie aber bei ihnen sämtlich die himmlische Gabe nicht durch ein irdisches Element vermittelt wird, so fehlt ihnen zumeist auch die Einsetzung durch Christus. So tritt schon seit 1540 (in Straßburg sogar schon seit 1535) in den KOO. die Konfirmation hervor, von der Melanchthon 1545 in der Reformatio Vitebergensis, der Grundlage vieler KOO., sagt: Haec caeremonia non esset inutile spectaculum, ut nunc est episcoporum ritus, sed profutura esset ad retinendam doctrinae puritatem et propagationem sententiae ecclesiasticae ad concordiam et disciplinam.[1]) In den lutherischen Bekenntnissen wird bloß der Beichte (confessio) gedacht (Cat. min.: „Wie man die Einfältigen soll lehren beichten" M. S. 363 und das später hinzugefügte 6. Hauptstück; C. A. XI und XXV.; A. C. A. XI mit der Abhandlung [VI] de confessione et satisfactione. M. S. 185 ff.; Art. Smalc. III. VIII. M. S. 321). An und für sich ist die Beichte von den Reformatoren nicht als Abendmahlsvorbereitung gedacht, wollte man doch keinen zur Beichte zwingen.[2]) Die im Mittelalter dem Volke bereits anerzogene Ordnung, ohne gebeichtet zu haben zum Abendmahl nicht zugelassen zu werden, behielt man nur um der blöden Gewissen willen, und

[1]) Richter, KOO. II. S. 83.

[2]) Unterricht der Visitatoren bei Richter a. a. O. I. S. 92.

um mit dem jungen, rohen Volk ein Katechismusexamen anstellen zu können (Art. Smalc. a. a. O.) bei.[1]) Die Beichte als Aufzählung der begangenen Sünden, wie sie schon an sich unmöglich ist, wird nicht zur Pflicht gemacht (C. A. art. XXV. § 7. M. S. 54). Doch soll dieselbe, zumal sie vor Gott täglich zu geschehen hat, und in jedem Falle dem Sünder heilsam ist, als kirchliche Einrichtung nicht fallen gelassen werden (C. A. art. XI.).

Die Gelegenheit, Sünden, welche jemandes Gewissen besonders drücken, dem Beichtiger zu bekennen, will die lutherische Kirche, besonders auch um der Absolution willen gewähren, welche abzuthun wider Gott wäre (A. C. A. de conf. § 3. M. S. 185). Bei der Abhaltung der Beichte vor dem Abendmahl mußte man aber, den oben angeführten Grundsätzen gemäß, vom Fragen nach den einzelnen Sünden (Ohrenbeichte) absehen, und sich mit der Ablegung eines allgemein gefaßten Beichtbekenntnisses, wie es der Cat. min. in der Anweisung zum Beichten beispielsweise enthält (M. S. 363), begnügen. Da aber die Privatbeichte im Grunde die unerläßliche Vorbedingung zum Aussprechen einer absolutio privata ist (A. C. A. de conf. et satisf. § 2. M. S. 183), so ergab sich von selber die Folge, daß in einem Teile der lutherischen Kirche (Nürnberg und Württemberg) bald an Stelle der bis zur Zeit des Pietismus in Norddeutschland allgemein beibehaltenen privaten Ablegung des Beichtbekenntnisses und der privaten Erteilung der Absolution bloß eine allgemeine Vornahme dieser beiden Akte trat.[2]) — Weil die Beichte ohne die Absolution nichts nütze ist (A. C. A. art. XII. § 41. M. S. 177) und deshalb diese als das Hauptstück und Fürnehmste in der Beichte erscheint (C. A. art. XXV. § 13. M. S. 54), so wird in der Augustana außer von der Beichte (art. XI) auch noch von dem Pseudosakrament der Papstkirche der Buße in art. XII gehandelt, wiewohl dieselbe ihrem eignen Wesen nach nur Voraussetzung und beständiges Korrelat des Glaubens ist (vgl. § 34, 2). Die Augustana will aber das wahre Moment jenes Pseudosakraments wenigstens hervorheben, die Absolution.

---

[1]) Deshalb allein ist auch dem Konkordienbuch eine kurze Vermahnung zur Beichte (M. S. 773 ff.) beigegeben.

[2]) Die eigentliche Privatbeichte ist in der luther. Kirche nie abgeschafft, wenn auch kaum in Gebrauch geblieben.

Anfangs war bei den Reformatoren sogar noch Neigung, die Absolution als Sakrament der Taufe und dem Abendmahl zur Seite zu stellen,[1]) die aber mit Recht später (Art. Smalc.) schwand. Der Absolution fehlt nämlich, wie die Apologie selber schon thatsächlich anerkennen muß (art. XII. § 39. 40 z. B.: Nam audito evangelio, audita absolutione erigitur et concipit consolationem conscientia), die besondere Gnadengabe; sie ist nur verbum Dei quod de singulis auctoritate divina pronuntiat potestas clavium (de conf. et satisf. § 2. M. S. 186). Nur weil sie auf eine bestimmte Zusage und Anordnung Christi hin erfolgen darf, hat diese individuelle Applikation des Evangeliums die Verheißung einer ewigen Gültigkeit. (Quare voce absolventis non secus ac voci de coelo sonanti credendum est. A. C. A. art. XII. § 41. M. S. 172 f.) Wohl ist sie, wie Taufe und Abendmahl ein signum remissionis (ebenda); aber sie ist bloß vera vox evangelii (ebenda § 39) und nicht, wie die beiden Sakramente verbum visibile. Als eine, auf besondere Anordnung Christi erfolgende Ankündigung des Evangeliums ist sie imstande zu lösen die Sünde, nicht allein die groben und bekannten, sondern auch die subtilen und heimlichen, die Gott allein erkennt (Art. Smalc. III. vii. § 1. M. S. 321).

Die Vollmacht zu solchem Lösen (potestas clavium) ist der Kirche gegeben (Art. Smalc. ebenda), und darf mit Ausnahme von Fällen der Not allein durch die von der Kirche bestellten Diener des Worts, deren Amt deshalb auch als Schlüsselgewalt im weiteren Sinne bezeichnet ist, ausgeübt werden (Tract. de pot. ac prim. Papae. § 67. M. S. 341). Die Verweigerung des Lösens von der Sünde der Unbußfertigkeit gegenüber ist das Binden. Darüber hinaus reicht aber die potestas clavium nicht, da Christus nur von seinem geistlichen Reiche spricht, weshalb sie keine Befugnis imponendi poenas aut cultus instituendi in sich schließt (A. C. A. de conf. et satisf. § 79. M. S. 201). Auch gilt die Benutzung dieser Befugnis der Kirche nicht als Gesetz noch als Heilsbedingung, sondern steht nur jedem frei. Deshalb wird auch der große Bann des Papstes als die Kirchendiener nichts angehend verworfen (Art. Smalc. III. ix. M. S. 323), die Hand-

---

[1]) Vgl. A. C. A. art. XII. § 41: Et absolutio proprie dici potest sacramentum poenitentiae (M. S. 173. vgl. art. XIII. § 4. M. S. 202).

habung des kleinen christlichen aber, welcher die halsstarrigen, unbußfertigen Sünder, solange als sie nicht absolviert werden können, vom Sakrament und anderer Gemeinschaft der Kirchen ausschließt (ibid.), allen Dienern der Kirche, wie sie auch heißen, als Verwalter der Schlüsselgewalt zugesprochen (Tract. de pot. et prim. Papae. § 60 ss. M. S. 340 f.). Eben deshalb wird aber die Forderung eines öffentlichen Ausschlusses und ordentlichen Prozesses des Bannes als notwendige Einrichtung einer rechten christlichen Gemeinde (F. C. XII. M. S. 560 und 729) abgewiesen.

B. Die Lehre der reformierten Kirche und der kleineren protestantischen Kirchenparteien.[1])

§ 59. Der reformierte Sakramentsbegriff.

1. Die Zugehörigkeit zur Kirche Christi gründet sich nach der reformierten Lehre auf die in Gottes Ratschluß zuvorversehene Erwählung, welche infolge des unwiderstehlichen Wirkens der Gnade durch den innerlich wirkenden Geist Gottes in jedem einzelnen Erwählten Glauben und neues Leben zustande bringt. Für eine auf diese Weise gesammelte Gemeinde der Gläubigen erscheinen Gnadenmittel nicht weiter erforderlich. Zwingli erklärt Fidei ratio (N. p. 24) deutlich: Dux autem vel vehiculum spiritui non est necessarium; ipse enim est virtus et latio, qua cuncta feruntur, non qui ferri opus habeat. — Für sie sind solche allein annehmbar, falls derselbe Gott, der sie erwählt und durch seinen Geist aus der Welt zusammenbringt, deren Gebrauch ihr vorschreibt und anordnet, da sein Wille ihr gelten muß. Das Bestehen und die Anwendung der sonst als Gnadenmittel bezeichneten Einrichtungen der christlichen Kirche erhalten für die reformierte Anschauung darum von vornherein einen bloß statutarischen Charakter. Selbst vom Worte Gottes spricht dies die Helv. post. art. I deutlich aus, indem sie sagt: Quamquam enim nemo veniat ad Christum nisi trahatur a patre coelesti

---

[1]) Die Lehre der kleineren Kirchenparteien mit der reformierten Lehre bei diesem Lehrstück in einen Abschnitt zusammenzufassen, empfiehlt sich trotz aller zwischen ihnen obwaltenden Verschiedenheit, weil die ersteren zumeist nur einzelne Momente der Lehre der letzteren einseitig betonen oder konsequent durchführen.

ac intus illuminetur per spiritum suum sanctum, scimus tamen Deum omnino velle praedicari verbum Dei etiam foris. . . . Agnoscimus interim Deum illuminare posse homines, etiam sine externo ministerio, quos et quando velit, id quoque ejus potentiae est. Nos autem loquimur de usitata ratione instituendi homines et praecepto et exemplo tradita nobis a Deo (Niem. p. 468). Das Wort ist nur das von Gott beliebte Mittel, durch welches der heilige Geist in den Herzen der Erwählten den Glauben wirkt (Heidelb. Kat. Fr. 65. 67. N. p. 407). Da aber dasselbe auch von den Nichterwählten vernommen wird, ohne daß der h. Geist in ihnen zugleich wirkt, und da andererseits der Geist nur in der Regel und nicht notwendig durch die Predigt des Wortes wirkt, so wird die Verkündigung und der Gebrauch des Wortes vielmehr nur zum Anzeichen davon, daß Glaube in der Gemeinde vorhanden ist, und zum Mittel seiner Übung (Conf. Scot. art. XXI. N. p. 352).

2. Noch weniger als das Wort können dann aber die Sakramente Gnadenmittel sein. Als verbum visibile, als welches die Reformierten nach Augustins Vorgang sie auch ansehen und bezeichnen, werden sie ihnen bloß zu signa ac symbola visibilia des im Wort Verkündeten (Conf. Belg. art. 33. N. p. 383). Sie sind eine testificatio, quae visibili signo spirituales gratias figurat, ad obsignandas cordibus nostris Dei promissiones, quo eorum veritas melius confirmatur (Cat. Gen. N. p. 160; vgl. Heidelb. Kat. Fr. 66). Sie bekunden ohne Neues hinzuzufügen Christum (Conf. Belg. art. 33: Ipsorum enim veritas est ipse Christus, sine quo nullius prorsus sunt momenti) und dessen einiges Opfer für uns am Kreuz geschehen (Heidelb. Kat. Fr. 67). Um solche Wahrzeichen des Heilsweges sein zu können, ist es um so notwendiger, daß — was wohl zu beachten ist — nicht Christus sondern Gott ihr Urheber ist (autor. Helv. post. art. 19. N. p. 513, von Gott eingesetzt Heidelb. Kat. Fr. 66; immediate a Deo instituta. Westm. Conf. art. XXVII. N. app. p. 38); allein auf dessen Treue und Wahrhaftigkeit beruht deren bezeichnende, bestätigende und versöhnende Kraft.[1])

---

[1]) Bei dieser Auffassung der Sakramente als von Gott angeordneter Wahrzeichen der Wahrheit können den neutestamentlichen Sakramenten Beschneidung und Passah als alttestamentliche zur Seite gestellt, und braucht ersterer

Über die Weise, in welcher die Sakramente nun zu signa significantia werden, giebt es in der reformierten Kirche eine zwiefache Lehrweise. Zwingli erklärt in der Fidei ratio ausdrücklich, sacramenta dari in Testimonium publicum ejus gratiae, quae cuique privato prius adest, und bezeichnet sie unter Anführung des Augustinischen Satzes: accedit enim verbum ad elementum et fit sacramentum, als in Ehren zu haltende Ceremonieen, ut enim gratiam facere non possunt, Ecclesiae tamen nos visibiliter sociant, qui prius invisibiliter sumus in illam recepti, quod cum simul cum promissionis divinae verbis in ipsorum actione pronunciatur ac promulgatur, summa religione suscipiendum est (N. p. 25 u. 26). Diese Auffassung Zwinglis,[1]) nach der die Sakramente bloß äußere Zeichen sind, durch deren Gebrauch sich der Mensch als werdendes und seiendes Glied der Kirche bekennt, durch welche aber mehr diese als er selber seines Glaubens vergewissert wird (de vera et falsa relig. Opp. III. 228—231), sie also bloß Bekenntnisakte sind, hat in die Basileensis prior (art. XII. N. p. 93: in hac ecclesia usurpantur eadem sacramenta . . . ad testificandam fidem et fraternam charitatem) und in die Helv. prior. art. 21 (N. p. 120) Aufnahme gefunden, wenn dort auch die Schärfe der Zwingli'schen Auffassung, ohne sie indes irgendwie aufzugeben, gemildert ist.

Auch für Calvin und die seine Anschauungen aufnehmenden Bekenntnisse sind allerdings die Sakramente in erster Linie nur versinnbildlichende Wahrzeichen der im Worte gegebenen Verheißung, und wenn auch zu sagen ist, ea [sacramenta] nihil esse, quia nihil profutura sint, nisi Deus in solidum omnia efficiat, so wird doch hinzugefügt: Organa quidem sunt, quibus efficaciter, ubi visum est, agit Deus; sed ita, ut totum salutis nostrae opus ipsi uni acceptum ferri debeat (Cons. Tig. art. XIV. N. p. 194). Ja, es wird sogar zugestanden: Fieri interdum

---

Einsetzung durch Christus kaum erwähnt zu werden (Conf. Scot. art. 21. N. p. 352. Helv. post. art. 19. N. p. 512).

[1]) Wenn Zwingli in der kurz vor seinem Tode verfaßten Expositio Chr. fid. (N. p. 51) § 79 auch den Sakramenten größere Bedeutung beizumessen scheint und sagt: Auxilium opemque adferunt fidei, so schränkt er dies doch im Folgenden sehr ein, und sagt: Sunt ergo sacramenta velut frena, quibus sensus, ad cupita sua excursuri, revocantur ac retrahuntur, ut menti fideique obsecundent.

potest, ut sacrae coenae usus, qui in actu ipso propter incogitantiam vel tarditatem nostram parum prodest, fructum deinde suum proferat (ibid. art. XX. N. p. 195). Allein fragt man, wie solches durch die Sakramente geschehe, so empfängt man die mit Betonung abgegebene Antwort, daß die Gläubigen vor und außerhalb des Bereichs der Sakramente an Christo Anteil erlangen, und wird gestanden, talia esse signa haec exteriora, ut Deus per illa, sancti sui Spiritus virtute, operetur, ne quicquam ibi frustra nobis significetur (Conf. Gall. art. XXXIV. N. p. 337). Sie können also auch nur insofern als Wahrzeichen und Siegel bezeichnet werden, welche von Gott dazu eingesetzt sind, daß er uns durch den Brauch derselben die Verheißung des Evangeliums desto besser zu verstehen gebe und versiegele (Heidelb. Kat. Fr. 66; Helv. post. art. XIX. N. p. 519), als Gott beim Gebrauch der versinnbildlichenden Sakramente (sacramenta — significantia res sacras) auch zugleich durch seine Kraft (virtus, den heiligen Geist) die bezeichneten Dinge darreicht (Helv. post. N. p. 516). Bei dieser Auffassung[1]) ist es selbstverständlich, daß dem für den h. Geist Unzugänglichen, also dem Ungläubigen, der Gebrauch der Sakramente nichts bieten kann, er nur die signa exteriora empfängt. Durch diese Auffassung wird der bei der Zwinglischen unerklärbar erscheinende, nach der Erfahrung der Gläubigen feststehende Segen des Gebrauchs der Sakramente für die Gläubigen wenigstens als Thatsache anerkannt, wenn sie auch von ihr aus als Gnadenmittel (per quae seu per media Deus ipse virtute Spiritus sancti in nobis operatur. Conf. Belg. art. XXIII. N. p. 383) nur im uneigentlichen Sinne bezeichnet werden können.[2])

Die reformierte Feier der Sakramente wird dabei von einem heiligen Ernste getragen. Die reformierte Kirche begeht sie im

---

[1]) Am weitesten geht im Ausdruck die Conf. Gall., welche art. 37 (N. p. 325) sagt: Nous croyons ainsi qu'il a esté dit, que tout en la Cene qu'au Baptesme Dieu nous donne réalement et par effet ce qu'il y figure. Et partant nous conjoignons les signes la vraye possession et jouissance, de ce qui nous est là présenté.

[2]) Vgl. Acta Synodi Wesaliensis vom 3. Nov. 1568 (Richter, KOO. II. S. 316): Sacramenta, quia sunt cum verbi administratione individuo nexu copulata ad ministrorum officium pertinere nemo ambigit. Quare non censemus, ab alio quam a verbi ministro baptismum rite conferri posse.

Vollgefühl davon, daß sie Anordnungen des heiligen Gottes, der ihre Glieder erwählt hat, vollzieht, und sie an denselben nichts abnehmen noch zusetzen dürfe. Deshalb will sie auch die Taufe nur vom Diener des Worts vollzogen haben (Helv. post. art. XX. N. p. 318, vgl. § 58. 1). Doch kommt noch ein anderes Moment hinzu. Die Sakramente sind der reformierten Kirche nach Calvins Ausdruck notae . . . ac tesserae christianae professionis et societatis sive fraternitatis, ut sint ad gratiarum actionem incitamenta et exercitia (Cons. Tigur. VII. N. p. 193). Doch wird dies christliche Bekenntnis nach reformierter Anschauung eigentlich nur in dem mittelst und bei der Sakramentsfeier vollzogenen Gebets- und Dankakte der Gemeinde gefunden. So bemerkt schon Zwingli de ver. et fals. relg. (opp. III. p. 241): Tenemus ergo nunc ipso nomine, quid eucharistia, id est coena dominica sit: nempe gratiarum actio et communis gratulatio eorum, qui mortem Christi annunciant. Demnach betrachten auch die ganz calvinisch denkenden deutschen Baptisten in ihrem Glaubensbekenntnis von 1849 das Gebet als die Seele aller Gnadenmittel und des Gnadenstandes. Damit hängt aber weiter die hohe Bedeutung der Feier der Sakramente, namentlich des Abendmahles für die Gemeinden in der reformierten Kirche zusammen, namentlich solange diese Gemeinden unter dem Kreuze waren. Und diese Weise einer Gemeindefeier hat das Abendmahl in der reformierten Kirche beständig behalten.

Die bestimmte Forderung der göttlichen Anordnung der Sakramente hat die reformierte Kirche auch notwendig dazu geführt, außer Taufe und Abendmahl kein Sakrament anzuerkennen (Conf. Gall. art. 35; Conf. Belg. art. 33; Conf. Scot. art. 21 und Helv. post. art. 19).

3. Trotz ihres wesentlich reformierten Charakters nimmt die bischöfliche Kirche Englands in der Lehre von den Sakramenten eine, der lutherischen wenigstens sich annähernde, aber nicht konsequente Stellung ein. In den Conf. Angl. heißt es art. XXV (N. p. 606 s.) nicht nur: Sacramenta a Christo instituta non tantum sunt notae professionis Christianorum sed certa quaedam potius testimonia et efficacia signa gratiae atque bonae in nos voluntatis Dei, per quae invisibiliter in nos operatur nostramque fidem in se non solum excitat verum etiam confirmat, sondern auch: Et in iis duntaxat, qui

digne percipiunt, salutarem habet effectum; qui vero indigna perficiunt, damnationem (ut inquit Paulus) sibi ipsis acquirunt. Auch heißt es in art. 26, daß die Sakramente propter institutionem Christi et promissionem efficacia sunt, licet per malos administrentur. Zu bemerken ist noch, daß die anglikanische Kirche trotz ihres Episkopalsystems (vgl. § 50, Zusatz) die Ordination keines ihrer Grade als ein Sakrament betrachtet, wie Conf. Angl. art. 25 lehrt, und auch die im Common prayer book bei denselben verordneten Gebete zeigen.

4. Die verschiedenen Leitmotive der reformierten Sakramentslehre konnten nun beim Ausgehen von teilweise anderen Grundgedanken sich getrennt geltend machen, und mußten dann zu völlig einseitigen Auffassungen der christlichen Sakramente führen.

Das eine Motiv der reformierten Sakramentslehre, daß das Gnadenwalten Gottes sich einzig und allein durch den heiligen Geist am und im Menschen unmittelbar bethätigen könne, und dieser selbst des Wortes nicht zum Vehikel bedürfe, wenn er es auch in der Regel als solches benutze, haben die Quäker folgerichtig geltend gemacht. Ohne darauf zu reflektieren, wodurch ihnen empirisch und thatsächlich das Heil vermittelt ist, welches sie in Christo zu haben sich bewußt sind, erheben sie das angeblich von Christo dem Logos ausströmende innere Licht zum ausschließlichen Heilsprinzip für den Menschen, und lassen es zum neuen geistigen Gesetz für ihn werden. In ihm allein finden sie daher auch das übernatürliche Prinzip, durch welches religiöses Leben gewirkt werden kann. Sie betonen, in der heiligen Schrift nihil aliud haeriditatis nostrae signaturam et arrhabonem nominari praeter Spiritum Dei; er nur sei nach ihr das Pfand unseres Erbes, und ein solches sei darum auch in nichts Äußerlichem zu finden. Von diesem Grundsatz aus erscheinen ihnen, wie alle Symbole, äußere Riten, Gebräuche, Feste und kirchliche Zeiten auch die Sakramente völlig verwerflich. Selbst dieser terminus sit in scriptura nullibi inveniendus sed a militaribus ethnicorum juramentis deductus. Ihre Beibehaltung soll nur beweisen, daß die christliche Kirche, anstatt diese Gebräuche wie die Fußwaschung und die apostolische Vorschrift Apg. Kap. 13 als von bloß temporeller Bedeutung bei stufenweiser Aufräumung des mit dem Gesetz zusammenhängenden Ceremoniellen allmählich fallen zu

lassen, sich vielmehr wieder abergläubischen Gebräuchen des Heidentums ergeben habe. Da die Teilnahme an ihnen niemandem ein sicheres Anrecht an den Himmel gebe, so seien sie beim Wachsen in der Klarheit vielmehr ganz zu lassen (Barklai, Apologie thes. XII. cap. 1 u. 2).

Zum andern läßt die reformierte Kirche sich bei ihrer Sakramentslehre davon leiten, daß die Sakramente auf einer durch Gott erfolgten göttlichen Anordnung beruhen. Dieses Motiv müßte bei solchen besonders ins Gewicht fallen, welche wie die Sozinianer in Christo vor allem den Propheten und Offenbarer des göttlichen Willens feiern (Cat. Rac. qu. 194), aber auch bei solchen, die in der Weise des Mittelalters das Christentum vornehmlich in die äußere Nachfolge Christi setzen, wie bei den aus den Wiedertäufern der Reformationszeit hervorgegangenen Mennoniten. — So stellen denn auch die Sozinianer unter Ableugnung jeder Art von Heilsvermittelung durch die Sakramente (qu. 337) das Herrenmahl als das einzige von Christus aufgestellte Ceremonialgebot hin, (coena Domini) qu. 333. Die Wassertaufe sei nur ein für die Zeit, in welcher Juden und Heiden zum Christentum hinzutreten sollten, angeordneter ritus exterior, welcher als solcher auch jetzt noch beim Übertritt von Proselyten anzuwenden verstattet sei (qu. 345). Der Standpunkt Zwinglis ist hier noch in der Hinsicht überboten, daß selbst die sinnbildliche Bedeutung der Sakramente und deren Wert für das Leben der christlichen Kirche verkannt, wenn nicht geradezu geleugnet wird.

Mit ihm treffen die Mennoniten hingegen fast ganz zusammen. Ihnen sind die Sakramente externae visibilesque actiones et signa immensae benignitatis dei erga nos, nobis ex parte dei ob oculos ponentia externam spiritualemque actionem, quam deus per Christum exsequitur regenerando, justificando, spiritualiter nutriendo (Ris. Conf. art. 30). Sie erkennen, daß durch dieselben ihnen die Erlösung testatur et significatur (art. 34), und achten dieselben noch zugleich als Bekenntnisakte ihrer Gottesfurcht, Reue, ihres Glaubens und Gehorsams. Auch sie betrachten demnach die Sakramente nicht als Gnadenmittel, sondern nur als Hinweise auf das einige Gnadenmittel, Christus. Das die Mennoniten zur Festhaltung dieser heiligen Handlungen treibende (echt wiedertäuferische) Prinzip tritt darin hervor, daß nach dem Be-

kenntnis der vereinigten Friesen und Deutschen aus dem Jahre 1630, welches Centz aufgesetzt hat, den Sakramenten auf Grund von Joh. 3, 14 und 1. Tim. 5, 10 die Fußwaschung als eine von Christus als Sinnbild der geistlichen Vereinigung mit ihm vorgeschriebene Ceremonie (ritus praeceptus) den Sakramenten beizufügen ist. Bei den Westpreußischen Mennoniten (Clarici) gilt die Fußwaschung nach Schyn (Historia Christiani p. 286) als fere instar sacramenti, und wurde auch als solche bei den Mennoniten der Weichselniederung noch in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts am Gründonnerstage geübt.

Darin tritt das rein äußerliche Halten an die Worte und an das Vorbild Christi als das ein Gesetz für die, welche ihm nachfolgen, Bildende unverkennbar hervor.

§ 60. Die reformierte Lehre von der Taufe.

1. Die reformierte Kirche lehrt von der Taufe in einer ihrem Sakramentsbegriffe nur teilweis analogen Weise. Doch bleibt darum deren Übereinstimmung mit der lutherischen Lehre immer nur eine scheinbare, wenn sie der römischen Beschränkung gegenüber die bleibende Geltung der Taufe betont (Helv. post. art. 20. N. p. 517; Conf. Gall. art. 35; Conf. Belg. art. 34. N. p. 384; Cons. Tig. art. 20. N. p. 195), und auch sagt, daß in der Taufe inserimur Christi corpori, ut ejus sanguine abluti simul etiam ipsius spiritu ad vitae sanctimoniam renascimur (Conf. Gall. art. 35. N. p. 338). Denn es wird nicht nur in derselben Conf. Gall. der baptismus zugleich als nobis testificandae nostrae adaptioni datus bezeichnet, sondern im Cat. Gen. (N. p. 162) heißt es auch ganz deutlich: Quae est Baptismi significatio? — Ea duas partes habet. Nam ibi remissio peccatorum, deinde spiritualis regeneratio figuratur, und der Heidelb. Kat. (Fr. 72. N. p. 408) setzt der Frage: Ist denn das äußerlich Wasserbad die Abwaschung der Sünden selbst? ein entschiedenes „Nein" entgegen mit der Begründung: „Denn allein das Blut Jesu Christi und der heilige Geist reinigt uns von allen Sünden." Darnach ist die Taufe außer einer Bekundung auch noch ein göttlich Pfand und Wahrzeichen davon, daß wir so wahrhaftig von unsern Sünden geistlich gewaschen sind, als wir mit dem leiblichen Wasser gewaschen werden. (Heidelb. Kat. Fr. 73;

Helv. post. art. 20. Obsignantur haec omnia baptismo). Daß solches im Grunde nur von solchen, die bereits gläubig sind, oder den Erwählten gelten kann, heben im Grunde nur erst spätere Bekenntnisse wie der Hess. Katech. Fr. 8 bei sonst nahem Anschluß an Luther und die Conf. Sigism. (N. p. 646: „daß die Taufe allein nütze und fromme den Gläubigen“) mehr hervor, nachdem es schon im Cat. Gen. geheißen: Rectus baptismi usus ex fide et poenitentia situs est (N. p. 163), wobei die Aufeinanderfolge der Worte lehrt, daß unter poenitentia nicht die Reue über das sündliche Verderben, sondern die thätige Umkehr im sittlichen Verhalten zu verstehen ist.

Hier nämlich kommt die reformierte Lehrentwickelung an den Punkt, an welchem sie schon bei Zwingli mit ihren Prinzipien aus praktischen Rücksichten in Widerspruch zu treten genötigt war. Denn, wenn auch von der Taufe der Gläubigen jetzt noch immer gesagt werden kann: Separat item Deus nos baptismi symbolo ab omnibus alienis religionibus et populis (Helv. post. art. 20; vgl. Art. Angl. art. 27: discriminis nota, qua Christiani a non Christianis discernuntur), so würde doch die folgerichtige Konsequenz davon die baptistische Forderung der Taufe bloß von Erwachsenen und Bekehrten sein.[1]) Diese Konsequenz weist aber bereits Zwingli in dem Abschnitt seiner Expositio fidei Christianae, der de Catabaptistis überschrieben ist (N. p. 62 s.), mit größter Entschiedenheit und gesundem kirchlichen Takte ab. Die Berechtigung dazu leitet er dann freilich, während er sonst jede Anschauung über die Fähigkeit der Sakramente zu etwas zu machen als einen Rückfall in den Judaismus perhorresziert, selbst aus der Analogie der alttestamentlichen Beschneidung ab: Si vero infans afferatur, quaeritur an parentes illum offerunt ad baptizandum. Cumque responderint per testes, velle ut baptizetur, tunc tandem baptizetur in fano. Et hic antecessit Dei promissio, quod nostros infantes non minus reputet de Ecclesia,

---

[1]) Dies geht deutlich ebenso aus Zwinglis Worten Fidei ratio (N. p. 25): Sic datur Baptismus coram Ecclesia ei, qui priusquam illum recipiat, religionem Christi aut confessus est aut promissionis verbum habet, wie aus Calvins Bemerkung Cons. Tig. art. 19: Sic baptismo abluta sunt Pauli peccata, quae jam prius abluta erant. Sic idem baptismus Cornelio fuit lavacrum regenerationis, qui tamen jam Spiritu sancto donatus erat, hervor.

quam Hebraeorum (N. p. 25). Da der Prädestinationslehre der Reformierten zufolge in keiner Weise feststeht, daß die Kinder der Gläubigen wieder zu Gläubigen erwählt sind, wie die Kinder der Israeliten durch ihre Abkunft dem alten Bunde zugewiesen waren,[1]) und die von Calvin herangezogene Stelle 1. Kor. 7, 14 für das Geheiligtsein der a fidelibus parentibus natorum (Conf. Belg. art. 34. N. p. 384) im reformierten Sinne nichts beweisen kann, so vermag jene Analogie nicht einmal die Taufe der Kinder der Gläubigen als Zeugnis der Zugehörigkeit zur Kirche Christi zu rechtfertigen, höchstens als Zeugnis, daß sie dem Umfang der Lokalgemeinde und deren religiösen Verpflichtungen und Segnungen zugezählt sind. Denn die Nichterwählten soll die Taufe trotz deren Prärogativs vor den Nichtgetauften nicht vor der Verdammnis schützen. Die Besiegelung des Gnadenbundes in der Taufe ist bei ihnen nur ein trügerischer Schein, wie Heidegger in seiner dogmatischen Ausführung der Theorie (Corpus theologiae 1700. loc. XXV. 50) folgerichtig ausspricht. Offenbar aber wirkt hier, wenn auch unausgesprochen, die Rücksicht auf die Einsetzung der Taufe durch Christus, und deren Verbindlichkeit für seine Gemeinde mit, wie ja auch das gesetzliche Binden an Jesu Vorschrift das Verbot der Ausübung der Taufe durch jeden andern als einen Diener des Wortes zur Folge hat. Aus derselben gesetzlichen Wertlegung auf Christi Vorgang erklärt die Helv. post. (N. p. 518): Perfectissimam esse baptizandi formam, qua Christus ipse baptizatus est et qua baptizarunt apostoli, und hält man sich wohl nur, um den anabaptistischen Schein zu vermeiden, beim Taufakt an den bisherigen kirchlichen Brauch, indem man nur den Exorcismus wie einiges andere als ad perfectionem baptismi non necessaria abstellte. — Auch in der reformierten Kirche war die Folge der Beibehaltung der Kindertaufe, daß man nicht nur den Unterricht der Kinder im Katechismus, sondern eine feierliche Ablegung ihres

---

[1]) Diese unzutreffende Analogie spricht in naivster Weise die Helv. prior. art. 22 (N. p. 120) aus: Quo quidem sancto lavacro infantes nostros idcirco tingimus, quoniam e nobis (qui populus domini sumus) genitos populi dei consortio rejicere nefas est, und ähnlich schon Calvin, Cat. Genev. (N. p. 163): Sed eademne causa quae in Circumcisione valuit, nunc ad Baptismum admittendi sunt? — Prorsus eadem: quum promissiones, quas olim Deus populo Israelitico dederat, nunc sint per totum orbem publicatae.

Bekenntnisses zum Christentum vor dem ersten Abendmahlsgenuß derselben anordnete (Ordonnances eccl. de Geneve. Richter, KOO. I. S. 351 u. Nassauische Synodalbeschlüsse Art. III. 43 ebda. II. S. 478), für welche sich bereits in der von Joh. v. Lasko verfaßten KO. der Niederländer in London v. J. 1550 ein liturgisches Formular findet (ebda. II. S. 105).

2. Überall, wo man radikaler auf Grund einseitiger Erfassung der reformierten Grundgedanken mit dem altchristlichen Brauche brach, gelangte man zur Beseitigung der Taufe überhaupt, oder doch der Kindertaufe. Selbst die englischen Puritaner legten so wenig Gewicht auf die Kindertaufe, daß auf der Westminster-Synode v. J. 1643 die Klage vernommen wurde, in den großen Londoner Kirchspielen werde jährlich kaum ein Kind zur Taufe gebracht (Baillie, Letters v. 12. Juli 1648). — Die Quäker stellen die Behauptung auf, es gebe nur eine Taufe Christi (Ephes. 4, 5), und das sei die Geistestaufe, der als dem Wesen ihr in der Taufe Johannis vorangegangener Schatten habe weichen müssen, unter Berufung auf Matth. 3, 11. Die Apostel hätten Matth. 28, 19 zwar unrichtig und nicht geistlich verstanden, aber doch, wie 1. Kor. 1, 17 zeige, nicht die konstante Praxis der Taufe gehabt. In Joh. 3, 5 rede Christus mystice de interna purificatione et ablutione, denn die professio fidei in Christum et vita sancta ei respondens praestantius est christianitatis signum, quam externa ablutio (Barklai, Apol. thes. XII. cap. 3—5). Die Sozinianer behaupten unter ähnlicher Verdrehung der Schriftstellen, die Taufe sei nur für die erste Zeit als Bekenntnisritus zum Zeichen dafür, daß der Bekehrte Christum pro suo Servatore agnoscere angeordnet, und deshalb für Kinder, welche das Bekenntnis abzulegen nicht vermöchten, gar nicht vorgeschrieben sei, wie auch ihre Anwendung auf solche im N. T. nicht nachweisbar wäre (Cat. Rac. qu. 346). Als Ritus sei die Taufe überdem überflüssig, da das Reich Gottes nicht in äußerlichen Dingen (Röm. 14, 17) bestehe, und die regeneratio als rationis et voluntatis nostrae transformatio bei Kindern nicht vor sich gehen, bei Erwachsenen aber durch Wasser nicht bewirkt werden könne (qu. 348), wenn er auch bei andern zu dulden sei, falls dieselben die anders darüber Denkenden nicht verwürfen noch verfolgten (qu. 347).

Die Mennoniten wollen, von der Anschauung ausgehend, nemini signum baptismi convenire, quam credenti (Schyn, plen. deduct. p. 236), nur die taufen lassen, qui doctrinam sancti evangelii audiunt, credunt et libenter poenitenti corde accipiunt (Ris, Conf. orth. 31). Unter buchstäbelnder Geltendmachung der beiden Weisungen μαθητεύσατε und βαπτίζοντες in Matth. 28, 19 wird behauptet, Christus habe nur bereits zu seinen Jüngern Gewonnene zu taufen geheißen, nicht aber Kinder (vgl. ebenda), und die Kindertaufe sogar als eine Menschenpflanzung im Reiche des Antichrists bezeichnet, welche bei den Aposteln nicht zu finden sei.[1]) Ihre Gewohnheit, die Kindertaufe gar nicht als Taufe zu erachten und die zu ihren Gemeinden Übertretenden von neuem zu taufen, und der später von ihnen selber abgeschaffte Brauch, sogar Exkommunizierte bei ihrer Wiederaufnahme in die Gemeinde, wieder zu taufen, zog ihnen den Namen: Wiedertäufer, Anabaptisten zu.

Die independentische Partei der Baptisten geht noch strenger davon aus, daß die Taufe nur an solchen vollzogen werden dürfe, welche bereits durch das Wort Gottes aus dem Sündenschlafe erweckt und infolge reuiger Zuwendung zu Christo Vergebung der Sünden empfangen haben, also wiedergeboren sind. Und ferner hält sie sich noch äußerlicher an das Vorbild der Taufe Christi,[2]) indem sie fordert, daß der Täufling von dem Diener des Herrn im Namen des dreieinigen Gottes einmal unter das Wasser getaucht, und wieder aus demselben emporgehoben werde, damit die Taufe eine einmal vollzogene, bleibende Versiegelung der Gnade für den Getauften sei.

In derselben Richtung hat sich die viel jüngere Sekte der Methodisten entwickelt. Bei ihrer streng calvinischen Betonung der Innerlichkeit und der durch den heiligen Geist bewirkten, bewußten Akte der Wiedergeburt und der Heiligung verlieren die Sakramente und besonders die Taufe alle Bedeutung. Ein großer

---

[1]) So in dem von Schyn mit Achtung genannten Hornischen Bekenntnisse (des Gheloofs nae Godes Wort) des Pet. Joh. Twisk. vom J. 1618 art. 21 (bei Winer, Comp. Symb. S. 133).

[2]) In dieser Anschauung stimmt die letzte Ausgabe des Cat. Rac., welche bemerkt: Non recte dicis, eos infantes baptizare; non enim baptizant, quod sine totius corporis in aquam immersione et ablutione fieri nequit, sed vertice tenus tantum leviter adspergunt, mit den Baptisten zusammen.

Teil der Methodisten geht in der Lehre von der Taufe mit den Baptisten Hand in Hand, und die Kindertaufe gilt dem amerikanischen Methodisten als ein unchristlicher Greuel und die Ursache alles Todes und Verderbens, welche über die alte Christenheit hereingebrochen ist.

§ 61. Die reformierte Abendmahlslehre.

Die reformierte Lehre vom Mahl des Herrn ist vielmehr als andere Lehrstücke durch den Gegensatz, in dem sie entwickelt wurde, und der ebenso ein antirömischer wie ein antilutherischer war, bestimmt. Dieselbe hat aber noch deutlicher als die übrigen Lehrpunkte Wandelungen durchgemacht. Darum muß, wenn sich bei diesen auch stets gewisse Grundzüge wiederholen, da die verschiedenen Standpunkte auch in den Bekenntnissen zum Ausdruck gekommen sind und bis auf diesen Tag noch ihre Vertreter haben, von zwei (Zwingli, Calvin), wenn nicht drei (Bullinger, Helv. post.) Auffassungen hier die Rede sein.

1. Zwingli erklärt schon in den 1523 herausgegebenen Conclusiones 18: daß „die Meßße, nit ein opffer, sondern des opffers ein wiedergedächnüß sein und sicherung der erlösung, die Christus uns bewissen hat" (N. p. 4), und behauptet in den Berner Schlußreden: „das der Leyb und das Blut Christi wäsentlich und liplich in dem Brod der Danksagung empfangen werd, mag mit Biblischer Geschrift nit bybracht werden" (N. p. 14). Daß die Lehre, quod Christi corpus per essentiam et realiter, hoc est corpus ipsum naturale in coena aut adsit aut ore dentibusque nostris manducatur, der Schrift widerspreche, — das sucht er durch den Hinweis darauf darzuthun, daß Christi Leib dessen Aussprüchen zufolge nach der Himmelfahrt nicht mehr auf Erden, sondern allein zur Rechten Gottes sei (Expos. fid. § 53. N. p. 45), die Worte: „das ist mein Leib" significative verstanden werden müßten (Fid. rat. N. p. 29), und auch die Seele ebenso wenig re corporali als der Leib re spirituali ernährt werden könne. Seine Lehre geht deshalb dahin, daß spiritualiter edere Christi corpus nihil est aliud, quam spiritu ac mente niti misericordia et bonitate Dei per Christum, es also nichts anderes sei, als in inconcussa fide certum esse, daß Gott uns Vergebung der Sünden um Christi willen zu teil werden lasse

(Expos. fid. § 63. N. p. 47). Der sakramentliche Genuß ist nach ihm nichts anderes als der Genuß mente ac spiritu, adjuncto sacramento (§ 64). Wenn jemand getröstet wird mit Christo, cum hac spirituali manducatione zum Abendmahl kommt, Gott für alle Wohlthaten in Christo dankt, und mit den Brüdern zusammen Brot und Wein, quae jam symbolicum Christi corpus sunt, teilhaftig wird, dann ißt er den Leib proprie sacramentaliter (Expos. fid. § 66. N. p. 48). Offenbar ist bei dieser zwinglischen Auffassung das Reden von einem geistlichen Essen des Leibes Christi bloß Accommodation an die Sprache der Bibel. Zwingli muß, wenn er einmal sagt, quod in sacra coena verum corpus Christi adsit, das sofort restringieren (Fid. rat. N. p. 26). Er hätte eigentlich offen anerkennen müssen, daß die von ihm nimmer aufgegebene Redeweise von einem geistlichen Essen des Leibes Christi, und noch mehr die von ihm in Marburg acceptierte Bezeichnung des Sakraments des Altars, als ein Sakrament des wahren Leibes und Blutes Christi (Art. 15 bei Kolde, Augsb. Konfess. S. 121) seiner theologischen Auffassung nicht adäquat sei. Zwingli folgert seine Lehre aus einer Vergleichung der Einsetzungsworte mit Joh. 6, 48 ff., und urteilt: si fides sensum litteralem tolerare nequit, quia caro non prodest quicquam, patet: erit hujus verbi hoc loco alia significatio: ponitur est pro significat (Opp. III. 286 ss.). — Nur weil Brot und Wein vom Herrn selber aufgestellte Symbole sind, deshalb nennt die Helv. post. art. 23 (N. p. 120) das Abendmahl eine coena mystica, und dieses erscheint solcher Anschauung zufolge als ein fast nur verpflichtendes, zum Glauben an Christi Opfer ermahnendes Erinnerungs- und Bekenntnismahl. Bei dieser Auffassung des Abendmahls versündigt sich der unwürdige Kommunikant nicht am Leibe und Blute des Herrn, sondern dadurch, daß er an der Kirche einen Betrug verübt. Bis enim peccat, qui perfidus coenam celebrat perfidia et audacia, cum perfidi sola perfidia velut stulti pereant (Exp. fid. § 68. N. p. 49).

2. Darüber gehen Bullinger in der Helv. post. und der von ihm mit Calvin vereinbarte Consensus Tigurinus etwas hinaus. Hier wird es vor allem hervorgehoben, daß obsignatur percipientibus sacramentum, quod corpus Domini non tantum in genere pro hominibns sit traditum et sanguis ejus effusus, sed peculiariter pro quovis fideli communicanti, cujus

cibus et potus sit ad vitam aeternam (Helv. post. art. 21. N. p. 521). Es wird hier also eine Gnadenspendung, eine Frucht des Abendmahlsgenusses gelehrt, die, wenn sie in actu ipso propter incogitantiam vel tarditatem nostram parum prodest, erst darnach eintreten soll (Cons. Tig. art. XX. N. p. 195). Freilich wird dabei die sacramentalis manducatio corporis Domini in der Weise beschrieben, daß gesagt wird: Fidelis non tantum spiritualiter et interne participat vero corpore et sanguine Domini sed foris etiam accedendo ad mensam Domini, accipit visibile corporis et sanguinis Domini sacramentum (Helv. post. a. a. O.). Denn bei dem Zusammenerfolgen der Speisung der Seele durch den Genuß des Leibes und Blutes Christi, welche die virtus Spiritus sancti vermitteln soll, und des leiblichen Essens und Trinkens des jene beim sakramentlichen Genuß abbildenden (Cons. Tig. art. XXII. quae hic figurantur) Brotes und Weines pergit adeoque magis magisque incenditur et crescit fides ac spirituali alimonia reficitur (Helv. post. a. a. O.). Es wird hier also zweierlei Genuß, der des Brotes und Weines mit dem Munde, und der des Leibes und Blutes Christi mit dem Glauben als infolge sakramentlicher Vereinigung in einer heiligen Aktion als zusammen und zugleich im heiligen Abendmahl erfolgend angesehen (vgl. Conf. Sigismundi. N. p. 647). Auch bei dieser Auffassung bleiben Brot und Wein nur Sinnbild und Siegel des Leibes und Blutes Christi, und das mündliche Essen und Trinken nur Sinnbild und Siegel der geistlichen Speisung und Tränkung, wie denn bei der figürlichen Deutung des τοῦτο ἔστιν verharrt wird. Ebenso geht diese Ansicht vom h. Abendmahl davon aus, daß der Leib Christi, ut fert humani corporis natura et modus, finitum est de coelo ut loco continetur, necesse est a nobis tanto locorum intervallo distare, quanto coelum abest a terra (Cons. Tig. art. XXV. N. p. 196). — Man kann sagen, daß sie fast bei dem im Marburger Gespräch Vereinbarten buchstäblich stehen geblieben ist. Denn dort heißt es (vgl. Kolde a. a. O.): „Zum fünfzehenden glauben und halten wir alle von dem Nachtmahle unseres lieben herrn Hiesu Christi, daß man bede gestalt nach der Insatzung Christi brauchen solle . . ., das auch das Sakrament des wahren leibs und pluts Hiesu Christi und dj geistliche nissung desselbigen leibs und pluts Einen yeden Christen fürnemblich von notten."

3. Dem aber, worüber man sich in Marburg nicht vergleichen konnte, „ob nämlich der war leib und plut Christi leiblich im Brot und Wein sey," — bemühten sich Calvin und die von ihm abhängigen Bekenntnisse noch einen Schritt näher zu kommen. Calvin erschien Zwingli's Ansicht profan (C. R. XXXIX. p. 438). Und, wenngleich er sich im Cons. Tig. behufs Einigung der Schweizer für befriedigt durch Bullingers Ansicht erklärt hat, ist es ihm doch darum zu thun, den darbietenden Charakter des Sakraments stärker hervorzuheben und die manducatio spiritualis als im Abendmahl sich in besonderer Weise vollziehend darzustellen. So lesen wir im Cat. Gen. (N. p. 165 s.): Corpus Christi ut semel pro nobis ad nos Deo reconciliandos immolatum fuit, ita nunc (in sacramento) quoque nobis dari und Quum Dominus noster Christus ipsa sit veritas, minime dubium est, quin promissiones, quas dat illic nobis, simul etiam impleat et figuris suam addat veritatem. Quamobrem non dubito, quin sicuti verbis ac signis testatur, ita etiam suae nos substantiae participes faciat, quo in unam cum eo vitam coalescamus. So bleibt auch die Conf. Gall. art. 36 (N. p. 325) zwar dabei stehen, daß das nous nourrire et vivifier de la substance de son corps et de son sang — spirituellement vor sich gehe, fügt aber hinzu: non pas pour mettre au lieu de l'effet et de la vérité imagination ne pensée, mais d'autant, que ce mystère surmente en sa hautesse la mesure de nostre sens et tout ordre de nature (vgl. Conf. Belg. art. 35. N. p. 385). Ja Calvin läßt die Christen durch den zwiefachen Genuß im Cat. Gen. (N. p. 166) zu dem Zweck genährt werden, ut corporum etiam resurrectio illic nobis, quasi dato pignore confirmetur: quum et ipsa vitae symbolo communicent. Diese calvinische Fassung des Abendmahls ist in die meisten reformierten Bekenntnisse übergegangen (vgl. Heidelb. Kat. Fr. 79. N. p. 410 f.). Nun ist ja klar, daß trotz der Behauptung: Nous conjoignons avec les signes la vraye possession et jouissance de ce qui nous est la présente (Gall. art. 37), auch nach ihr nur der Glaube wahrhaft empfängt, was die Zeichen versinnbildlichen, die Ungläubigen nichts als Brot und Wein empfangen und allein ihr Unglaube überhaupt ihnen zum Gericht wird, also die Kluft, welche die Bullingersche Auffassung von der lutherischen trennt, durch Calvin keineswegs geschlossen ist. Immerhin aber ist es ebenso

ungerecht und unhistorisch, den Unterschied zwischen Zwingli und Calvin als unwesentlich darstellen zu wollen,[1]) als Calvins Auffassung für eine Modifikation der lutherischen auszugeben. Calvin strebt darnach, eine besondere sakramentliche Gabe im Abendmahl nachzuweisen; aber er kann das Ziel nicht erreichen, weil sein Denken in die Voraussetzung des alleinigen Wirkens Gottes durch seinen Geist gebannt ist.

Selbst die anglikanische Kirche kommt darüber in dem 28. und 29. Art. ihres Bekenntnisses nicht hinaus, da sie den Worten: Corpus Christi datur, accipitur et manducatur in coena nicht bloß die Worte hinzufügt tantum coelesti et spirituali ratione, sondern freilich in dem erst 1571 eingeschalteten 29. Art. die Ungläubigen zwar corporis et sanguinis Christi sacramentum dentibus premere, aber im Abendmahl nicht Christi teilhaftig werden läßt.

4. Auch betreffs dieses Sakramentes ist das Verhältnis der Lehre der kleineren protestantischen Kirchenparteien zur reformierten das gleiche wie betreffs der Taufe. Die Quäker gehen einseitig von dem auch bei den Reformierten feststehendem Axiom aus, die als ein mysterium absconditum ab hominibus naturalibus bezeichnete communio corporis et sanguinis Christi est quod spirituale et internum, und deuten infolgedessen die Einsetzungsworte Christi völlig nach Joh. 6 um, so daß Christi Worte: Solches thut zu meinem Gedächtnis, 1. Kor. 11, 25, nur eine Aufforderung an die Jünger gewesen ist, in jener Stunde seiner und seiner Leiden zu gedenken, und nicht eine Anordnung für spätere Zeiten, wenn auch die Apostel aus Misverständnis der Worte des Herrn ein solches Mahl mit dem Herrn begingen. Nach Röm. 14, 17 seien solche äußere Riten kein notwendiger Teil des neuen Bundes, und Gott sei allein im Geist anzubeten. Coena igitur Domini vel coenatio (ut ita loquar) cum Domino et participatio carnis et sanguinis ejus nullo modo limitatur ad caeremoniam frangendi panis et bibendi vini statutis temporibus sed realiter et vere possidetur, quandocunque anima introvertitur ad lumen Domini et sentit et participat de coelesti vita, qua homo interior nutritur, quod saepe cognoscitur et fruuntur fideles omni tempore, licet magis specialiter, cum

---

[1]) Dies auch gegen K. Müller, Symb. S. 510 ff.

simul congregentur ad Deum attendendum. Barklai, Apol. thes. XIV. bes. c. 1 und 3 fin.

Die Sozinianer sehen im Herrenmahl zwar ein institutum Christi Domini, aber nur mortis ipsius annunciandae causa (Cat. Rac. qu. 334), das ist um Dank zu sagen für die unaussprechliche Liebe, welche er uns durch seinen Tod, die größte und ihm am meisten eigentümliche Handlung, erwiesen hat (qu. 335. 336). Sie verwerfen gleicherweise die römische, lutherische und calvinische Auffassung der Einsetzungsworte mit allen Folgerungen aus denselben, indem sie das τοῦτο ad universam frangendi et sumendi panis et fundendi vini actionem beziehen, und sich sonst derselben Argumente wie Zwingli bedienen (qu. 341).

Auf dessen Ansicht kommen noch genauer die Mennoniten hinaus, nach denen die Abendmahlshandlung eine Bekundung dafür ist, Christi sanctum corpus in cruce factum . . . esse ad remissionem peccatorum nostrorum, illum jam in coelis glorificatum animarum nostrarum esse panem vivificanten; sie lassen dieselbe eingesetzt sein, ut Deo agamus gratias atque unitatem et caritatem inter nos exerceamus (Ris, Conf. art. 34), und legen besonders auf das Abendmahl als Zeichen der beiden letzten Momente Gewicht. Die Baptisten gehen nur insofern über diese Anschauung hinaus, als sie das Abendmahl ihrer reformierten Herkunft gemäß auch zur innigsten Vereinigung mit Christo und zum Ausdruck der Gemeinschaft der Heiligen bestimmt sein lassen. — Bei den Methodisten hingegen tritt trotz ihrer reformierten Grundanschauung das Abendmahl, weil es zum Mittel der Anregung des Gefühls des Gnadenstandes weniger geeignet ist, und, trotzdem daß Wesley zum Fleiß in dem Gebrauch der Gnadenmittel behufs Bleibens in der Heiligung und in der Gemeinschaft des versöhnenden Blutes Christi ermahnte, hinter den Klassenversammlungen und den Liebesmahlen, bei welchen die religiösen Gefühle durch gegenseitige Mitteilung gesteigert werden können, bedeutend zurück.

Zusatz zu § 61. Wie bereits bei der Erörterung der Aufgaben des Kirchenregiments (vgl. S. 314. § 50) bemerkt ist, schreibt die reformierte Kirche der Gemeinde das Recht der Disciplin und Exkommunikation zu (Conf. Belg. art. 32. N. p. 383; Helv. post. art. 18. N. p. 511), welches aber das Presbyterium und nicht die Geistlichen allein wahrzunehmen haben (Tecklenburg. KOO. bei

Richter KOO. II. S. 477).[1]) Von einer weiteren Schlüsselgewalt der Diener des Worts weiß sie nicht. Ausdrücklich wird erklärt: Rite itaque et efficaciter ministri absolvunt, dum evangelium Christi et in hoc remissionem peccatorum, quae singulis promittitur fidelibus, sicuti et singuli sunt baptizati, praedicant et ad singulos peculiariter pertinere testantur (Helv. post. art. 14. N. p. 493). Darnach muß die Einrichtung einer Privatabsolution mit vorangegangener Privatbeichte notwendig abgewiesen werden. Nur aus seelsorgerischen Gesichtspunkten wird es dem von seiner Sündenschuld schwer Gedrückten verstattet, institutionem et consolationem privatim vel a ministris ecclesiae aut alio aliquo fratre in lege Dei docto petere (Helv. post. a. a. O. N. p. 492). In der Declar. Thorunensis wird es sogar für heilsam erklärt, für solche Fälle absolutionem retineri (de poenit. 2. N. p. 683). Im übrigen aber erachtet die reform. Kirche, confessionem ingenuam quae soli Deo fit, vel privatim inter Deum et peccatorem vel palam in templo, ubi generalis illa peccatorum confessio recitatur (utpote scripturis congruere, wie später hinzugefügt wurde) sufficere (Helv. post. N. p. 491). Demgemäß schreiben die reformierten KOO. (Kurpfälzer vom Jahr 1563. Richter II. S. 261; Tecklenburger ebda. S. 476; und die der Niederländer in London von Joh. Lasko ebda. S. 107) nur eine Vorbereitung zum Abendmahl am Tage zuvor mit Vermahnung zur Buße und zum Glauben und mit Abmahnung der frechen Sünder vor, und ist solche allgemein üblich.

C. Die Lehre der römischen Kirche von den Sakramenten.

§ 62. Die römische Sakramentstheorie.

Die römische Lehre knüpft die Lehre von den Sakramenten einerseits an die von der justitia als einer gratia habitualis wie andererseits an die von der Kirche als der Spenderin der Sakramente aufs engste an. Das Decretum de sacramentis beginnt das Conc. Trid. mit den bezeichnenden Worten: Ad consummationem salutaris de justificatione doctrinae . . . consentaneum

---

[1]) In den Nassauschen Synodalbeschlüssen vom Jahr 1568 heißt es sogar: Nemo tamen excommunicatur sine consensu conventus classici.

visum est, de sanctissimis ecclesiae sacramentis agere, per quae omnis vera justitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur (vgl. Streitw. Libr. symb. eccl. orth. I. p. 40). Zu deren vollem Verständnis ist es gut den can. 10 derselben VII. sess. hinzuzunehmen, der jeden verdammt, welcher lehrt Christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem.

Für die römische Kirche ist das Wort kein Gnadenmittel. Allein die Sakramente novae legis (nicht die des antiquae legis: Beschneidung und Passah) sind ad salutem necessariae; allein durch sie oder doch durch das im Moment unerfüllbare Gelübde, derselben zu gebrauchen, können die Menschen a deo gratiam justificationis adipiscere (sess. VII. can. 4. Denz. § 729). Denn sie bilden nicht bloß wie die antiquae legis die darzubietende Gnade ab, sondern vermitteln auch die Gnade, welche sie enthalten, denen, die sie würdig empfangen (Conc. Flor. Denz. § 590. Cat. Rom. II. 1. qu. 4. Streitw. I. p. 239). Jedes Sakrament ist ein symbolum rei sacrae et invisibilis gratiae forma visibilis (Conc. Trid. sess. XIII. c. 3. Denz. § 757) und ein quasi alveus gratiae (Cat. Rom. II. c. 1. qu. 7). Alle Sakramente müssen a Jesu Christo Domino nostro instituta, oder, wie sich der Cat. Rom. (II. c. 1. qu. 14. Streitw. I. p. 250) offenbar mit Rücksicht auf die Ehe vorsichtiger ausdrückt a Deo ipso per Christum instituta sein. Nur indem die römische Kirche das Wort sacramentum durchweg im Gefolge der Vulgata (Dan. 2, 47; Tob. 12, 7; Eph. 1, 9; 3, 3. 9; 5, 32 u. ö.) als Übersetzung des Wortes *μυστήριον* und zwar im Sinne von einer göttlichen Kraft, welche durch sinnliche Gegenstände auf des Menschen Geist einwirkt (Cat. Rom. II. 1. qu. 14), ansieht, kann sie sich auf die früheren Theologen mit einigem Schein dafür berufen, daß sie folgende sieben Sakramente annimmt: baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium (Conc. Florent. Denz. § 590; Conc. Trid. sess. VII. can. 1. Denz. § 726). Sie sind nicht sämtlich singulis necessaria (Conc. Trid. sess. VII. can. 4). Nur fünf dienen nämlich ad spiritualem unius cujusque hominis in se ipso perfectionem; dagegen die beiden letzten sind nur nötig ad totius ecclesiae regimen multiplicationemque (Denz. § 590). Es klingt sehr schön, was der Cat. Rom. (II. 1. qu. 12.

Streitw. I. p. 248) sagt: Homini enim ad vivendum vitamque conservandam et ex sua regione publicae utilitate traducendam, haec septem necessaria videntur; ut scilicet in lucem edatur, augeatur, alatur; si in morbum incidat, sanetur; ancillitas virium reficiatur; deinde, quod ad rempublicam attinet, ut magistratus nunquam desint, quorum auctoritate et imperio regatur: ac postremo legitima sobolis propagatione se ipsum et hominum genus conservet. Allein diese Vergleichung trifft in mehrfacher Hinsicht nicht zu.[1]) Die Kirche ist durch ihre Art und Natur in keiner Weise veranlaßt wie ein Staat auf Nachwuchs zu sinnen. Und für den Fall, daß die Erneuerung des Menschen allein durch die Mannigfaltigkeit der durch Sakramente bewirkten Berührungen mit Gott vermittelt werden könnte, würde überdem die Siebenzahl der Sakramente noch lange nicht als ausreichend erachtet werden dürfen. Dagegen ist zu beachten, daß auf allen Altersstufen und in allen Fällen Gottes Gnade den Sündern gegenüber immer die gleiche bleiben muß. Diese Rechtfertigung ist auch erst nachträglich zur Siebenzahl hinzugebracht. Ihr wahrer Grund liegt darin, daß durch die große Zahl der Sakramente als der Hilfsmittel des Heils die Hilfe der Kirche stets dem Menschen von neuem begehrbar erscheint und diesem immer das Gefühl verbleibt, mit seinem Heil von der Kirche abhängig zu sein.

Doch sind nach der Lehre der römischen Kirche nicht alle sieben Sakramente von demselben Wert (inter se paria. C. Tr. sess. XIII. can. 3. Denz. § 728). Einerseits bezeichnet sie Taufe, Buße und Priesterweihe als vor den übrigen notwendig, andererseits soll die Eucharistie sanctitate et mysteriorum numero ac magnitudine allen weit voranstehen (Cat. Rom. II. 1. qu. 13. Streitw. I. p. 249). Da doch alle sieben Sakramente proprie sacramenta sein sollen, so beruht diese Hervorhebung der Eucharistie auf deren Verbindung mit der Messe, welche ein eigentümliches Komplement aller Sakramente bildet. „Verläuft dieser Wirkung nämlich in der Richtung auf die Menschen, so die Wirkung jener in Bezug auf Gott. In dem unblutigen Meßopfer erneuert die Kirche für das konkrete Bedürfnis der Gegenwart das vom Herrn auf Golgatha selbst blutig dargebrachte Opfer und ist diese Ver-

---

[1]) Andererseits wird die Rechtfertigung der Siebenzahl auch in anderer Weise versucht. Vgl. Kattenbusch, St. Kr. 1878. S. 200.

söhnung erst die Grundlage aller Kräfte der Kirche und des Heils."[1]) In anderer Hinsicht sondern sich Taufe, Firmung und Priesterweihe von den andern Sakramenten ab. Sie verleihen nämlich einen character indelebilis oder quoddam distinctionum spirituale et indelebile signum der Seele und dürfen deshalb nur einmal erteilt und nicht wiederholt werden (Conc. Trid. sess. XIII. can. 9. Denz. § 734). Diese Behauptung hat allein bei der Taufe eine Berechtigung. Denn der in der Taufe mit dem Menschen von Gott geschlossene Bund und Gottes Treue können durch keinen Unglauben und keine Untreue der Getauften aufgehoben werden, weshalb stets nur die Bekehrung des getauften Menschen nötig ist, um der durch sie erteilten Gnade auch teilhaftig zu werden. Die beiden anderen Handlungen, welche einen solchen Charakter verleihen sollen, weil der Gläubige durch die Firmung zu Kampf und Bekenntnis ausgerüstet werde, der zum Priester Geweihte aber durch diese Weihe aus dem übrigen Haufen der Gläubigen zu der Macht, die Sakramente zu bereiten und zu verwalten gelangt, — haben auch noch die Besonderheit an sich, nur vom Bischof verwaltet werden zu können.

Mit dem Gesagten ist indes die römische Sakramentstheorie noch nicht vollständig dargestellt. Ihre Eigentümlichkeit tritt in zwei noch nicht erwähnten Momenten erst recht zu Tage. Das Sakrament ist nämlich nach römischem Begriff justitiae adipiscendae mirificum quoddam instrumentum Dei (Cat. rom. II. 1. qu. 14), und reicht deshalb nicht bloß die Gnadengabe dar, zu deren Vermittelung an den Sünder Gott in Christo es eingesetzt hat, sondern ist auch justitiam operans, gratum faciens und wirkt durch sich selbst auf den Menschen. Darum belegt das Trid. Conc. (sess. XIII. can. 8. Denz. § 8) jeden mit dem Anathema, der da sagt, per ipsa novae legis Sacramenta ex opere operato non conferri gratiam sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere.[2]) Was das ex opere operato,

---

[1]) Vgl. Kattenbusch a. a. O.

[2]) Gegen diese Anschauung des Wirkens ex opere operato erklärt sich bereits die Conf. Aug. art. XIII. in dem Zusatz: „Darumb werden dijhenigen verworfen, so lehren, die Sakrament machen gerecht ex opere operato one glauben und leren nicht, das dieser glaub dazu gethan sol werden, das da Vergebung der sünde soll angeboten werden, welche durch glauben nicht durchs werk erlangt wirt." Gegen diesen Zusatz eifert die Confut. pontificia nicht; darum

in welchem Terminus das part. dep. perf. für das part. pass. fälschlich genommen ist, besagen will, wird von neueren römischen Theologen vielfach verdunkelt. Keineswegs soll es sagen, die Sakramente überbrächten eine vom Heiland uns verdiente göttliche Kraft, welche durch keine menschliche Stimmung und Anstrengung verursacht werden könne, sondern von Gott um Christi willen schlechthin im Sakrament gegeben wird.[1]) Einem solchen Gedanken würden die Reformatoren gar nicht entgegengetreten sein. Was seit Duns Skotus (in libr. IV dist. 1 qu. 6. in resol.) stehende Lehrart in der Scholastik war: Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem, das soll nach Gabriel Biel, der die dogmatische Ernte derselben einheimst, in dem Sinne gesagt sein, quod ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus quod praeter exhibitionem signi non requiritur bonus motus interior in suscipiente (in libr. IV. dist. 1. qu. 3). Und Bellarmin (de sacram. II. 1) faßt nach der Reformation noch wieder opus operatum als sola actio illa externa, quae sacramentum vocatur, so daß die Formel ex opere operato den Sinn hat: ex vi ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae non ex merito agentis vel suscipientis. Es wird demnach durch die Behauptung einer Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato deren magisches Wirken völlig unabhängig von dem Vorhandensein des Heilsglaubens (fides salvifica — oder

---

meinen manche wie Butzer, Verteid. Theol. S. 211, derselbe habe in dem offiziellen Exemplar gefehlt, wie es in der Weimarer, Ansbacher Handschrift und auch im Mainzer Exemplar (Konkordienbuch) fehlt. Allein sollte Eck, falls dieser Zusatz erst in Melanchthons heutzutage gar zu unbedeutsam erachteten editio princeps aufgetreten wäre, das später niemals urgiert haben, während er doch wiederholt die Abweichungen der Variata den Evangelischen zum Vorwurf zu machen versuchte? — Das Schweigen der Konfutatoren erklärt sich vollkommen daraus, daß selbst mancher Katholik, wie Gropper (Examen Conc. Trid. II. I. de sacram. sect. 6. § 2. ed. Berol. p. 250 s.), sich dieser scholastischen Lehre zu schämen begannen.

[1]) So Möhler, Symb. S. 255. Nur wären dann, wie J. Nitzsch (Prot. Beantwortung, S. 153) einst bemerkte, die Protestanten katholischer als die Katholiken, da sie im Sakrament Christum allein wirken lassen und dies allein seinem Wort, seinem Geist, seiner Macht und Gnade zuschreiben.

fides divinae promissionis, wie das Trid. Conc. sess. VII. can. 8. Denz. § 733 sich ausdrückt). Denn wenn auch römischerseits ein gewisser Glaube als Disposition angeblich gefordert wird, so wird doch nach Bellarmins Erklärung (a. a. O.) die fides nur als manus nostra bezeichnet, non quia apprehendat promissionem et ipsa sola hoc modo justificat sed quia removet obstacula et disponit animam, ubi est necessaria talis dispositio. Darnach ist auch zu verstehen, was die für das conferre gratiam der ex opere operato wirkenden Sakramente gemachte Ausnahme der ponentes obicem (Conc. Trid. VII. can. 6) besagen will. Ein solches Hindernis findet sich nur da, wo der Empfänger des Sakraments sich im bewußten Stande der Ungnade befindet, also die Überzeugung (fides, nicht fiducia) von der Wahrheit der römischen Kirchenlehre nicht hat, und demnach Heide oder Ketzer ist, der Wille, das Sakrament zu empfangen, nicht vorhanden ist, oder, falls er ein Erwachsener ist, sich in einer Todsünde begriffen befindet.

Aber hat Gott auch, als Urheber der Sakramente und deren causa principalis alle Kraft in sie hineingelegt, so wirken doch dabei in seinem Namen die Diener der Kirche instrumentaliter. Sie verhalten sich zu den Sakramenten den instrumentis inanimatis Gottes als instrumenta animata. Kann deshalb auch das Sakrament zu seinem Effekt an der Menschenseele gelangen, völlig abgesehen von dem Glauben, Unglauben oder Indifferentismus des Administranten oder selbst von dessen Leben in Todsünden (sess. VII. can. 9), so ist in diesem doch das Vorhandensein der intentio faciendi, quod facit ecclesia, erforderlich (Conc. Trid. VII. can. 11. Denz. § 735). Sollte damit nun nur gesagt sein, daß keine Sakramentsverwaltung statthabe, wenn ein Priester mittelst der Vornahme der Ceremonie bloß einen andern über diese unterrichten wolle, oder wenn die Sakramentshandlung von einem Nachtwandler in bewußtlosem Zustande vorgenommen würde, so wäre der Satz selbstverständlich. Es bedürfte dann aber auch keines Anathema der Kirche behufs Abwehr seiner Leugnung. Der Sinn derselben bei diesem Lehrsatze ist ein anderer. Die Sakramentsverwaltung soll allein in dem Falle als gratum faciens erscheinen, falls der Administrant nicht etwa nur die Absicht hat, das Sakrament zu spenden (intentio externa), sondern allein beim Vorhandensein der Absicht, dasselbe im Sinne der römischen Kirche

zu vollziehen (intentio interna). Durch diese Lehre soll alle nicht von römischen Priestern vollzogene Sakramentsverwaltung als unwirksam erscheinen, und deshalb die römische Kirche einzig und allein für die Vermittlerin der justitia habitualis und gratia erachtet werden.

Aber der römischen Kirche wird es nicht leicht, für ihre sieben Sakramente die Einsetzung durch Christum, das Vorhandensein einer materia oder sakramentlichen Handlung und eines Gotteswortes, welches die materia zum Sakrament gestaltet, oder die sogenannte forma, nachzuweisen. Um die Einsetzung darthun zu können, wird mehrmals auf das Zeugnis der Apostel, und wo auch jenes fehlt, auf die Tradition der Kirche verwiesen. Über das, was Form und Materie bei den einzelnen Sakramenten sei, sind die römischen Theologen seit der Zeit der Scholastik aus dem Schwanken nicht hinausgekommen, ein Zeichen der inneren Brüchigkeit der ganzen Lehre.

§ 63. Lehre von der Taufe und der Firmung.

1. Zu der das Leben der Gläubigen umspannenden Kette von römischen Sakramentsakten bildet die Taufe die janua (Cat. Rom. II. 1. qu. 12. Streitw. I. p. 248). Als Sakrament wird nach Thomas von Aquin's Vorgang richtig die Anwendung des Wassers, die Taufhandlung bezeichnet (ibid. II. 2. qu. 6. — Thomas, Summa P. III. qu. 66. art. 1. Resp.). Seine Materie ist das natürliche Wasser (aqua vera et naturalis. Trid. Cons. VII. de bapt. can. 2; omne naturalis aquae genus Cat. Rom. a. a. O.), dem nur bei feierlicher Taufe das Salböl zur Veranschaulichung der Wirkung der Taufe beigefügt wird (C. R. II. 2. qu. 9. Streitw. I. p. 262). Die Form des Sakraments machen die Worte: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti (ibid. qu. 10) aus; wo auf den Namen Christi allein getauft ist, geschah dies unter Miteinschluß der beiden andern Personen (ibid. qu. 11). In der Antwort auf die Wirkung und die Folgen dieses Sakraments nimmt die römische Kirche den Mund sehr voll. Nach ihr soll nämlich in den Täuflingen, falls sie Kinder sind, die Erbsünde, falls sie Erwachsene, auch alle vorangegangenen persönlichen Sünden weggenommen werden (Conc. Trid. sess. V. 5. Denz. § 674: Si quis per Jesu Christi Do-

mini nostri gratiam, quae in Baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum rudi aut non imputari. A. S. vgl. XIV. c. 2), und die Täuflinge werden durch sie wiedergeboren (Conc. Trid. sess. XIV. c. 2. Denz. § 775: Per Baptismum enim Christi induentes, nova prorsus in illo efficimur creatura, plenam et integram peccatorum omnium remissionem consequentes). Die Getauften sind innocentes, immaculati, puri innoxii ac Deo dilecti (sess. V. 5), so daß die concupiscentia nur als fomes peccati bleibt, quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet (ibid.). Von dem status integer Adams unterscheidet sich der ihre dann allein noch dadurch, daß sie, um keinen Vorzug vor Christum zu haben, nicht vom Tode frei sind (Cat. Rom. II. 2. qu. 36. Streitw. I. p. 284). Dazu die Fülle der durch die Taufe erlangten Gnade zu veranschaulichen, dient die Fülle der in der römischen Kirche mit dem Taufakt verbundenen Riten. Schon das zur Taufe erforderliche Wasser wird in sabbatho sancti Paschalis oder sabbatho Pentecostes für das ganze Jahr durch Gebete und Exorcismen geweiht (benedictio fontis) und dann unter peinlicher Vorsicht aufbewahrt (Cat. Rom. II. 2. qu. 49. Streitw. I. p. 291). Dem geweihten Wasser wird, wie schon oben bemerkt ist, das Chrisma und oleum hinzugefügt, wozu das Missale die Erklärung giebt: Spiritus sanctus hanc aquam regenerandis hominibus praeparatam arcani sui numinis admixtione fecundit. Doch kann im Notfall beides fehlen, ohne die Taufe ungültig zu machen (Cat. Rom. II. 2. qu. 11. Streitw. p. 262). Die römische Kirche läßt ferner dem eigentlichen Taufakt den Exorcismus durch Exsufflation (qu. 51. Streitw. I. p. 292) und die Einstreuung geweihten Salzes in den Mund des Täuflings zur Bezeichnung desselben als eines Weisen, der von der Thorheit der Welt befreit ist, vorangehen. Auch wird der Täufling mit dem Kreuze signiert zum Anzeichen davon, daß sein Sinn durch die Taufe den göttlichen Dingen erschlossen werde, seine Nase und Ohren werden nach Analogie von Joh. 9, 6 ff. mit Speichel berührt, weil die Taufe den Geist zum Verständnis der Wahrheit erleuchtet. Bei der Taufhandlung fordert das Ritual die dreimalige Begießung

des Hauptes, während der Cat. Rom. qu. 14 (18) die Freiheit läßt nach der Sitte des Landes zu handeln, und das nur einmalige Sprechen der Worte: „Im Namen," auf daß kund werde, daß sich der Name allein auf die substantia divina beziehe im Gegensatz zur griechischen Kirche. Dem Taufakt folgt noch die Salbung, durch welche der Getaufte als ein Glied an Christo, seinem Haupte und als dessen Leibe eingepflanzt bezeichnet wird (qu. 57. Streitw. I. p. 295). Auch empfängt der Täufling ein weißes Kleid, oder falls er ein Kind, ein weißes Tuch (sudariolum) zur Bezeichnung der durch die Taufe erlangten Unschuld, und eine brennende Kerze, welche ihm als Symbol der Liebe in die Hand gegeben wird.

Bei dieser Darstellung der Taufe als einer Summa so vieler Gnaden ist die Behauptung der absoluten Notwendigkeit der Taufe zum Heile erklärlich (Conc. Trid. VII. de bapt. can. 5. Denz. § 742), so daß sogar die Kinder verloren gehen sollen, welche selbst ohne ihre Schuld der Taufe entbehren (Cat. Rom. II. 1. qu. 26. Streitw. I. p. 275). Dabei werden der magischen Sakramentsvorstellung gemäß alle subjektiven Bedingungen abgelehnt. Bei Erwachsenen verlangt das Conc. Trid. sess. VI. 6 (Denz. § 680) eine Vorbereitung durch Buße, und unter poenitentia ist hier nicht das Bußsakrament gemeint, dessen Vorangang die Taufe allein nicht erfordert. Aber die jesuitischen Massentaufen in den Missionsgebieten beweisen, daß man es bei den Erwachsenen ebenso wenig mit der dispositio genau nimmt, wie mit der christlichen Erziehung der getauften Kinder, denen man ohne den Willen der Eltern die Taufe appliziert. Dazu kann die von der römischen Kirche der Taufe zugeschriebene umfassende Wirkung im Augenblick des Taufakts nicht sofort eintreten.

Allein praktisch nimmt die römische Kirche auch die Zusage dieser sofort selbst zurück. Denn, wiewohl dem Getauften eine divina qualitas in anima inhaerens von solchem splendor mitgeteilt sein soll, daß er mit einem comitatus nobilissimus omnium virtutum, quae in animam eam gratia divinitus infunduntur (qu. 39. Streitw. I. p. 286) ausgerüstet ist, so sollen den Getauften doch die virtutes, a quibus actiones ipsae proficiscuntur durch Gottes Wohlthat nicht gegeben, sondern eine acerrima cupiditatis pugna adversus spiritum zurückgeblieben sein (qu. 40 [53]). Und der laute Preis der in der Taufe erlangbaren

Gnadenfülle und die Zeichnung der Wirklichkeit des geistlichen Lebens der Getauften wird noch weiter eingeschränkt durch die Erklärung, daß, wenn auch nur eine der sieben Todsünden begangen wird, die Taufgnade verloren und die ganze Finsternis und Thorheit der Welt wieder ins Herz eingezogen ist.

Dieser Widerspruch wird vom römischen Kirchenstandpunkt aus völlig erklärlich. Die Begehrungswürdigkeit jedes Sakraments muß einerseits recht groß hingestellt werden, wie andererseits dafür zu sorgen ist, daß der Getaufte doch die Notwendigkeit fühlt, sich zur Kirche ängstlich zu halten, welche ein neues remedium für alle bereit hat, qui sese postea in peccati servitutem et daemonis potestatem tradiderunt im sacramentum poenitentiae, quo lapsis post baptismum beneficium mortis Christi explicatur. (Conc. Trid. XIV. cap. 1. Denz. § 774.) Es ist aus obiger Darstellung ersichtlich, daß nach der römischen Auffassung kein Getaufter in der Taufgnade verharren kann, und also alle aus ihr fallen müssen. Darum beschränkt sich die Bedeutung des Taufsakraments in der römischen Kirche im Grunde darauf, denen, welche als Kinder sterben, die Seligkeit zu verbürgen, für alle übrigen aber nur der Rechtsakt zu sein, durch welchen sie auf Gottes Weisung in die Kirche aufgenommen und zum Gehorsam gegen deren Gesetze verpflichtet werden.[1]) Damit steht es auch in Zusammenhang, daß die römische Kirche trotz ihrer sonstigen strengen Wahrung der priesterlichen Vorrechte dem Laien den Vollzug der Nottaufe verstattet, und andererseits um ihren prinzipiellen Anspruch auf die Zugehörigkeit aller Getauften durchführbar zu machen, die Ketzertaufe im Prinzip noch immer anerkennt,[2]) und deren Wiederholung verwirft.

---

[1]) Vgl. Conc. Trid. VII. de bapt. can. 7. Denz. § 744. 45: Si quis dixerit baptizatos per Baptismum ipsum solius tantum fidei debitores fieri, non autem universae legis Christi servandae. A. S. — Si quis dixerit, baptizatos liberos esse ab omnibus ecclesiae praeceptis, quae vel scripta vel tradita sunt, ita ut ea observare non teneantur, nisi se sua sponte illis submittere voluerint. A. S.

[2]) Vgl. a. a. O. can. 11: Si quis dixerit, verum et rite collatum Baptismum iterandum esse illi, qui apud infideles fidem Christi negaverit, cum ad poenitentiam convertitur. A. S. — Indes werden zur Zeit seitens der Jesuiten bei den Konvertiten Wiedertaufen vorgenommen unter dem Vorwande, man könne der Intention des Täufers, eine christliche Taufe zu vollziehen, nicht gewiß sein.

2. Das zweite, eigentlich mit der Taufe zusammengehörige, immer erst nach derselben zu erteilende Sakrament ist die Firmung (confirmatio, consignatio; Conc. Flor. decreta Denz. § 592). Seine Einsetzung durch Christus wird behauptet (Cat. Rom. II. 3. qu. 5. Streitw. I. p. 301), aber im Grunde nur durch ein Dekret des 19. röm. Bischofs Fabian (236—250) bewiesen. Scheinbar spricht für die Tradition das Vorgehen der Apostel in Jerusalem nach dem Vollzuge von Taufen in Samaria durch den Almosenpfleger Philippus (Apg. 8, 14—18). Nur haben die Apostel dort nur eine Handauflegung vorgenommen, und nicht eine Salbung, wie dies bei der Firmung geschieht. Von dieser lehrt nämlich bereits das Conc. Flor., dessen Bestimmungen vom Conc. Trid. sess. VIII. in drei Kanones nur eingeschärft sind (Denz. § 752 ff.), a. a. O. also: Cujus materia est chrisma confectum ex oleo, quod nitorem significat conscientiae et balsamo, quod odorem significat bonae famae, per episcopum benedicto (nämlich am Gründonnerstage). Forma autem est: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. — Da jene Handauflegung in Samaria durch die Apostel erfolgte, so ist der minister ordinarius für dies Sakrament allein der Bischof (C. Trid. can. 3). Die Bequemlichkeit hat dazu geführt, daß dieser sich nicht mehr an die alten Zeiten, Ostern, Pfingsten, Quatember noch an die früher gebräuchliche Abendzeit kehrt. Er vollzieht die Firmung in den Vormittagsstunden an den mindestens 7, am besten bereits 12 Jahr (annus discretionis) alten Firmlingen, welche, wenn nicht durch geistliche Vorbereitung, so doch durch die äußerliche des Fastens, Haarabschneidens u. s. w. darauf gerüstet sind. Die Handlung besteht darin, daß der Bischof durch den Daumen der rechten Hand mit dem Chrisma ein Kreuzeszeichen auf die Stirn des Firmlings unter den Worten: Signo te etc. macht, und ihm darauf unter dem Friedensgruße einen leichten Schlag auf die rechte Wange giebt als Zeichen quo notatur is, qui in certamen Christianae militiae descensurus est (Cat. Rom. II. 3. qu. 10. Streitw. p. 304). Die dieser bischöflichen Salbung durch das Conc. Trid. VIII. can. 2 zugesprochene Kraft im Unterschiede von der Wirkung der Taufe, deren Bestätigung sie sein soll, wird zwar dahin bestimmt, daß der Getaufte novae virtutis robore firmior atque adeo perfectus miles esse incipit (Cat. Rom. II. 3. qu. 2). Aber das augmentum

justitiae ist doch so unsicherer Art, daß Clemens V. in Vienne ernstlich daran dachte, der Firmung zulieb der Taufe die Geistesmitteilung abzusprechen, und daß der Cat. Rom., trotzdem daß dieses Sakrament dem Empfänger wie die Taufe einen character indelebilis verleihen soll und unwiederholbar ist, eine Heilsnotwendigkeit desselben nicht behauptet (qu. 13. Streitw. p. 306). — Die Hinzuziehung eines Paten ist bei diesem Sakrament nur erwünscht, nicht unerläßlich. Daß dasselbe, wenngleich es selbst in dieser Weise von der Kirche beurteilt wird, dennoch schon, weil das Erscheinen eines Bischofs dazu erforderlich ist, mit großem Pompe verwaltet wird, ist der sprechendste Beweis, daß es bei seiner Festhaltung und Feier vor allem auf das Ansehen der Kirche und der Hierarchie abgesehen ist.

§ 64. Das römische Bußsakrament und der Ablaß.

Zur Wiedererlangung der nach deren Empfang (vgl. § 61, 1) in der Taufe verloren gegangenen gratia habitualis wird den Gläubigen als lapsi von der römischen Kirche als das zweite Rettungsbrett (C. Trid. sess. VI. c. 14 und XIV. can. 2) bezeichnete sacramentum poenitentiae angepriesen. Dasselbe wird einerseits als Anstalt väterlicher Belehrung, Zurechtweisung und Tröstung empfohlen, andrerseits aber, weil man sine magnis nostris fletibus et laboribus desselben nicht teilhaft werden kann, als laboriosus baptismus von der janua omnium sacramentorum unterschieden. Die Buße, welche zur Sündenvergebung stets nötig war, soll erst nach Christi Ankunft und sogar erst nach seinem Tode und nach seiner Auferstehung dadurch ein Sakrament geworden sein, daß der Auferstandene seine Jünger anblies und zu ihnen sprach Joh. 20, 23: „Nehmet hin den heiligen Geist ꝛc.“ (Conc. Trid. sess. XIV. c. 1. Denz. § 774). Bei diesem Sakramente giebt es nur eine Quasimaterie, da diese in den actus poenitentiae, der Reue und der Beichte besteht,[1]) während die Form des Sakraments ihm erst seine vis verleiht. Dieselbe besteht in der Absolution durch des Priesters Mund (a. a. O. c. 3. Denz. § 776). Zur Materie des

[1]) Wie es mit dieser Angabe der Materie des Sakraments steht, wird recht aus dem Cat. Rom. klar, der sagen kann: Ut enim ignis materiam ligna esse dicimus, quae vi ignis consumuntur; ita peccata, quae Poenitentia delentur, recte hujus sacramenti materia vocari possunt (Cat. rom. II. 5. qu. 12).

Sakraments wird dort auch noch die satisfactio gerechnet, was aber nur im uneigentlichen Sinn geschehen kann, da dieselbe nicht vor sondern erst nach und im Zusammenhange mit der priesterlichen Absolution eintreten kann.

Der römische Begriff von der Reue ist schon bei Erörterung der Voraussetzungen der Rechtfertigung (§ 37, 2) besprochen. Hier ist deshalb allein daran zu erinnern, daß die römische Kirche einerseits den Glauben in ihrem Sinne als Vorbedingung des Gebrauchs des Bußsakramentes (poenitentia) betrachtet, und andrerseits noch zwischen attritio und contritio unterscheidet. Schon die erstere genügt als Vorbedingung des Bußsakramentes. Zwar ist sie an sich nur ein terror animi incussus, der (Conc. Trid. sess. XIV. c. 4. Denz. § 778) vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae et poetarum metu stammt, und eine unvollkommene Reue ist. Sobald sie aber den Willen der Sünde ausschließt und mit Hoffnung der Gnade verbunden ist, so kann, wenn sie auch die Rechtfertigung noch nicht zu erreichen vermag, doch bereits ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam befähigen, weil sie ein impulsus spiritus sancti moventis, wenn auch nicht, wie auf dieser Stufe noch nicht möglich, habitantis ist. Diese unvollkommene Reue, welche von der contritio caritate perfecta als der vollkommenen und ex dilectione Dei stammenden abzusondern nur otiosae disputationes anstellen heißt (A. C. A. art. XII. § 29. M. S. 171), erhält ihre Ergänzung durch die Kraft des Sakraments und soll dann zur contritio werden.

Wird dadurch nun, trotz aller hohen Worte über das Wesen der contritio, der ganze Wert der poenitentia vernichtet, so wird um so mehr Gewicht auf die confessio, die Beichte gelegt. Diese ist dabei nur als secreta apud solum sacerdotem auricularis und integra peccatorum confessio gedacht (a. a. O. c. 5. Denz. § 779). Es wird zwar vom Conc. Trid. abgewiesen, daß eine derartige Beichte eine ingens carnificina conscientiarum (Art. Smalc. III. III. § 19. M. S. 315) sei, allein sie muß es werden, sobald der confessor singulos utriusque sexus fideles, um die Beichtenden auszuforschen, nun nach dem Vorhandensein von allen denkbaren Sünden fragt, wie das Laterankonzil vom Jahr 1215 can. 21 und das Conc. Trid. sess. XIV. can. 8 mittelbar zum mindesten verlangt.

Die als die Form des Sakraments betrachtete absolutio wird

in der Regel, wenn die Beichte geleistet ist, erteilt und sich mit dem Versprechen die auferlegten satisfactiones zu leisten begnügt. Nur in dem Falle, daß das Gutmachen eines Vergehens gegen Menschen gefordert werden muß, wird die Erteilung der Absolution bis nach der Ausführung der Satisfaktion aufgeschoben (sess. XIV. c. 6 und 7). Wenn die römische Kirche auch eingesteht, daß die Funktion des Löse- und Bindeschlüssels eine alieni beneficii dispensatio, die Zuwendung einer fremden Wohlthat, ist, so legt sie doch alles Gewicht darauf, daß es sich dabei nicht bloß um ein ministerium vel evangelii annunciandi (reform. Kirche) vel declarandi remissa esse peccata (luth. Kirche) handele, sondern um einen ad instar actus judicialis (a. a. O. cap. 6. Denz. § 781), bei welchem wie von einem Richter ein Urteil gesprochen werde, das sogar remissionem illam peccatorum in anima efficit (Cat. Rom. qu. 10. Streitw. I. p. 319). Gerade um dieser juridischen Auffassung der Absolution willen wird die enumeratio peccatorum verlangt, weil nur dann die entsprechenden satisfaktorischen Leistungen dem Beichtenden zuerkannt werden können. Diese potestas solvendi et ligandi hat Christus nach dem Conc. Trid. sess. XIV. can. 10 allein den Priestern zugesprochen, und es werden verdammt, die da sagen, solches sei omnibus et singulis Christi fidelibus zugesagt. Die Priester besitzen dieselbe per virtutem spiritus sancti in ordinatione collatam (a. a. O. cap. 6), aber seltsamerweise nur in Bezug auf den, in quem ordinariam aut subdelegatam habet jurisdictionem (Cat. Rom. II. v. qu. 47. Streitw. I. p. 394), oder auch si mortis periculum imminet (qu. 48). Sonst würde die potestas nullius momenti sein, während dieselbe dadurch nicht unwirksam wird, daß Priester sie handhaben, qui peccato mortali tenentur (a. a. O. cap. 6 und can. 10. Denz. § 798). Doch erstreckt sich die facultas solvendi et ligandi des gewöhnlichen Priesters außer im Notfalle nur auf einen bemessenen Kreis von Sünden, und caussae aliquae criminum graviores sind peculiari judicio der Bischöfe oder sogar des Papstes selber vorbehalten, und die römische Kirche verbietet das jus sibi reservandi casus den Bischöfen zu bestreiten (can. 11. Denz. § 799). Weil aber die absolutio nur Erlaß der Schuld, nicht auch der (dagegen can. 12) Strafe ist, so muß dem Empfang derselben noch die satisfactio folgen.

Die Genugthuung oder satisfactio operis wird zwar im

Cat. Rom. (II. cap. 5.) noch als testificatio doloris bezeichnet, quem ex peccatis commissis capimus. Ihr Hauptgesichtspunkt liegt aber nach dem Conc. Trid. sess. XIV. cap. 8 darin, daß die vom Konfessor auferlegten Leistungen ad vitae novae custodiam et infirmitatis medicamentum dienen sollen, und daß sie mit Rücksicht auf die durch die Absolution nicht abgenommenen zeitlichen, sei es in diesem Leben, sei es im künftigen im Fegefeuer zu leistenden, Strafen bezahlen (satisfactio quam pro peccatis nostris exsolvimus. cap. 8. Denz. § 783 und sess. VI. can. 30. Denz. § 722). Wiewohl damit angeblich dem Verdienste Christi nichts entzogen werden soll, so werden diese satisfactiones dennoch als compensatio injuriae Deo nostris peccatis illatae (Cat. rom. II. 5. qu. 52. Streitw. I. p. 401) bezeichnet. Außer der Wiedererstattung des gethanen Unrechts an dem Nächsten, mit der es aber, wie z. B. bei der kirchlich gesonnenen Räuberbevölkerung der Abruzzen, häufig nicht streng gehalten wird, soll die Genugthuung vorzüglich in Gebet, Bußen und Almosen mit besonderer Beziehung auf das Verhältnis des Sünders zu Gott, zu seinem eigenen Leibe und zum Nächsten bestehen (Conc. Trid. sess. VI. cap. 14. Denz. § 690; sess. XIV. can. 13. Denz. § 801. Cat. Rom. II. 3. qu. 59. Streitw. I. p. 409). Den vom Priester suo arbitrio pro mensura delicti auferlegten Strafen stehen nicht bloß die sponte pro vindicando peccato übernommenen vindictae et castigationes, sondern auch die temporalia flagitia a Deo inflicta et patienter tolerata an satisfaktorischem Werte gleich (Conc. Trid. sess. XIV. cap. 9. Denz. § 794).[1])

Da mit der der Kirche von Christo überlieferten Schlüsselgewalt das Gericht über die Sünden der Gläubigen ihr übertragen ist, so nimmt die römische Kirche unter Berufung auf die Übung der Kirche von je her auch die Befugnis, die Sündenstrafen zu erlassen, als sich übertragen an, und bedroht jeden, der solches leugnet,

[1]) Als die negative Anwendung der potestas solvendi et ligandi kommt bei dem nicht reuigen und unterwürfigen Sünder der Bann, der nervus ecclesiasticae disciplinae in Betracht. Er ist ein zwiefacher; der kleine besteht in dem Ausschluß von der Eucharistie, der große im Ausschluß von aller kirchlichen Gemeinschaft und allen Rechten, selbst vom kirchlichen Begräbnis; er wird auf ein ganzes Land ausgedehnt zum Interdikt. Conc. Trid. sess. XXV. de ref. cap. 3. Streitw. II. p. 196 ss.

mit dem Anathema (Conc. Trid. sess. XXV. Denz. § 862). Da die Seelen, welche sich bereits im Fegefeuer (vgl. § 73) befinden, der Gerichtsbarkeit der Kirche nicht mehr unterstehen, so kann für diese der Erlaß temporärer Höllenstrafen nur per modum suffragii stattfinden; bei Lebenden hat die Kirche auch darüber noch Gewalt (Praepos. Synodi. Pistor. damnatae a Pio VI. Denz. § 1403). Der Ablaß oder die Indulgenzen sind nur eine mildernde Vertauschung und ein Abkauf der Sündenstrafen, so daß, wie P. Gury erklärt, per indulgentiam septem annorum remittitur poena tanta quanta remittebatur per poenitentiam septem annorum juxta antiquos canones injungi solitam. Die härteren Satisfaktionen werden zunächst in leichtere wie Wallfahrten, Feier gewisser Fasttage, Teilnahme an Bruderschaften, dann aber weiter abwärts in Geldleistungen zu kirchlichen Bauten, Opfer für den geistlichen Stuhl verwandelt. Wenn auch in der Theorie solche Geldleistung nur als Zeichen eines zerknirschten Herzens hingestellt wird, so bleibt sie doch in praxi der bequeme Weg, sich dem reatus poenae zu entziehen. Es sind zwar die quaestores eleemosynarum (Ablaßkrämer) abgeschafft (Conc. Trid. sess. 21. c. 9. de ref. Streitw. II. p. 117); indes es braucht jemandem nur einmal einer der unter den römischen Christen kursierenden Ablaßzettel in die Hände zu fallen, um den Beweis zu erhalten, in welchem Maße die römische Kirche noch immer vom Ernst der contritio abzuhandeln Anleitung giebt. Der von ihr gewährte Ablaß kann dabei ein unvollkommener, nur auf Tage, Monate, Jahre berechneter (indulgentia minus plena) und ein vollkommner (indulgentia plenaria) sein. Beide Arten kann der Papst durch Privilegien an Orte, Feste und Zeiträume binden, sofern sie nur partikulare, örtlich beschränkte (z. B. auf ein Bistum) sind; eine generalis indulgentia muß der Papst besonders ausschreiben. In welchem Maße und von wem, ob vom Papst, Bischof oder einfachen Priester auch solche Indulgenzen zu erteilen sind, so kann das indes nicht ohne Ersatz geschehen, wie er der Kirche zur Hand ist in dem thesaurus ecclesiae, welcher besteht in den merita Christi et Sanctorum (Denz. § 641 und 1404). Aus diesem Schatz kann auch durch fürbittende Genugthuung (besonders Seelenmessen suffragia satisfactoria) Indulgenz, und zwar selbst indulgentia plenaria für bereits Verstorbene erwirkt werden, wenn auch deren Strafmaß nicht bekannt ist.

§ 65. Das Sakrament der Eucharistie und das Meßopfer.

Das wichtigste aller Sakramente ist der römischen Kirche das heilige Abendmahl, quod . . . in eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est (Conc. Trid. sess. XIII. c. 3. Denz. § 757), wie es infolge seiner Verbindung mit der Feier des Meßopfers, dieses Mittelpunkts des ganzen, angeblich dadurch wahr und lebensvoll werdenden, römischen Kultus, der Fall ist.

1. Im Sakrament des Abendmahls, für das die römische Kirche von den vielfachen von alters her dafür gebrauchten Namen (sacrificium, communio, viaticum, coena) am liebsten des der Eucharistie (C. Tr. wie Cat. Rom.) sich bedient, besteht die Materie des Sakraments in (wenn irgend möglich) ungesäuertem Weizenbrote (3. Mose 24, 5) und in dem vinum ex vitis fructu expressum, cui modicum aquae permixtum sit (Cat. Rom. II. 4. qu. 14), die Form desselben aber aus den Konsekrationsworten der beiden Elemente.[1]) Das Sprechen der letzteren soll nun, wie das Tridentinische Konzil im Widerspruch mit der Geschichte, da solches erst seit Paschasius Radbertus Schrift de corpore et sanguine Domini c. 21, 10 (831 u. 854) sich findet, behauptet (sess. XIII. cap. 4. Denz. § 758), nach beständiger Überzeugung der Kirche conversionem totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri et totius substantiae vini in substantiam sanguinis ejus, bewirken quae conversio convenienter et proprie . . . transsubstantiatio est appellata (vgl. C. Tr. sess. XIII. can. 2. Denz. § 764). Das Konzil hat diese bezeichnendsterweise mit einem so barbarischen Worte bezeichnete Lehre nicht näher erläutert. Der Cat. Rom. aber (II. 4. qu. 29. Streitw. I. p. 328) belehrt uns 1. panis et vini substantiam in sacramento post consecrationem non remanere, und 2. nihil magis a sensibus alienum et remotum videri, indem die accidentia, quae aut oculis cernuntur

---

[1]) Für das Brot ist die Konsekrationsformel einfach: Hoc est corpus meum; für den Wein hingegen heißt sie: Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro nobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. — Das Unterlassen des Mischens des Weins mit Wasser bei der Eucharistie gilt zwar eine Todsünde (C. R. II. 4. qu. 17. Streitw. I. p. 322), ändert indes am Wesen des Sakramentes nichts.

aut aliis sensibus percipiuntur sine ulla re subjecta seien mira quidem inexplicabili ratione. Dabei wird versichert (Cat. Rom. qu. 31. 34. Streitw. p. 336 und 338), an sich zwar könne die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sakrament eintreten vel loci mutatione vel creatione vel alterius rei in ipsum conversione; da aber eine Ortsveränderung desselben allein in der undenkbaren Weise, ut a coeli sedibus abesset, quoniam nihil movetur nisi locum deserat, a quo movetur,[1]) — da ferner ebenso wenig an eine neue Erschaffung des Leibes Christi gedacht werden kann, so müsse eine so völlige conversio des Brotes angenommen werden, ut nulla panis substantia remaneat. Bellarmin (de sacram. eucharistiae III. c. 18) nennt auch die transsubstantiatio geradezu eine conversio adductiva. Zu dem himmlischen Leibe Christi kommt also noch ein per conversionem entstandener hinzu; er wird im Sakrament produziert. So hat bereits das Laterankonzil a. 1215 gelehrt: Sacerdos conficit (schafft) salvatorem eucharisticum (und das Conc. Trid. spricht von clerici non conficientes sess. XXI. c. 1. Denz. § 868). Christus ist nach dieser Lehre nicht der im Sakrament Wirkende, sondern das ist der Priester. Dieser bringt Christi Gegenwart in demselben durch jene Konversion des Brotes erst zustande, quia corpori sanguis, anima et divinitas conjungitur (C. R. a. a. O. qu. 28. Streitw. I. p. 334). Wenngleich nun das Conc. Trid. sich unter dem Einfluß der Reformation (sess. XIII. c. 1) auch so ausdrückt: post panis et vini consecrationem Dominum nostrum Jesum Christum verum Deum atque hominem vere realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri, so lehrt doch nach Obigem Rom in keiner Weise die Gegenwart des wahren Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, und es ist eine Täuschung, wenn man hier eine gemeinsame Basis der römischen und lutherischen Kirche finden will.[2]) Rom spricht gar nicht von einer sakramentalen Einigung des Leibes und Blutes des zur Rechten des Vaters erhöhten Herrn mit dem Brot und Wein des Abendmahls, sondern es läßt den Priester mittelst der vollzogenen Konsekration einen neuen adduktiven Leib zustande

---

[1]) Man beachte den offenbaren Gegensatz zur lutherischen Ubiquitätslehre. Vgl. Conc. Trid. sess. XIII. c. 1: Ipse salvator noster semper ad dextram Patris in coelis assideat juxta modum naturalem.

[2]) Gegen Philippi, Symbolik, S. 165 f.

bringen (conficere), so daß erst Christi domini corpus ex vi sacramenti in Eucharistia erit (Cat. Rom. II. 4. qu. 28. Streitw. I. p. 334). Hinter dem Ausdruck der angeführten Stelle des Tridentinums lauert nur eine wohlberechnete Bauernfängerei für nicht genau zusehende Protestanten. Alles beruht auf der potestas consecrandi et offerendi et administrandi verum corpus et sanguinem Domini (Conc. Trid. sess. XXIII. c. 1 und can. 1. Denz. § 834 u. 838) und auf der später zu erörternden sakrifiziellen Natur der Konsekration nach der römischen Auffassung.

Die damit dargelegte Anschauung von der in der Eucharistie sich vollziehenden conversio (transsubstantiatio) nötigt in dem soeben konsekrierten Leibe und Blute den eucharistischen Christus selber zu erblicken. Deshalb betet der Priester, der soeben konsekriert hat, momentan darnach das von ihm selber Konfizierte durch Kniebeugung an, und läßt der Gemeinde durch das Meßglöcklein das Zeichen zu gleicher Anbetung geben (sess. XIII. c. 5 u. 6). Selbst dem darnach im sacrario (Monstranz, Sakramentshäuschen) aufbewahrten geweihten Brote (Hostie) ist solche Verehrung zu widmen.

Die entwickelte Lehre hat aber noch eine weitere bedenkliche Folge. Auf Grund der communio naturalis von Leib und Blut wird nämlich ferner gelehrt, daß corpus Christi sub specie vini et sanguinem sub specie panis animamque sub utraque vorhanden sei, also der ganze Christus in jeder der beiden Gestalten des Abendmahls gegenwärtig sei. Aus dieser Folgerung, der Lehre von der sog. concomitantia, leitet die römische Kirche nun unter Bezugnahme auf Joh. 6, 54 und 51, wo es einmal heißt: „Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der u. s. w." und das andermal: „Wenn jemand von diesem Brote isset, der wird leben in Ewigkeit," die Befugnis ab, das Abendmahl bloß sub una specie austeilen zu dürfen, ohne dessen Bedeutung zu schädigen. Alle sonst noch für solche doxosophia (Art. Smalc. III. VI. § 2. M. S. 320) angeführten Gründe zur Rechtfertigung des damit begangenen sacrilegium (F. C. epit. VII. 24. M. S. 542), welche aus den Schwierigkeiten und Mißlichkeiten der Kelchausteilung an eine zahlreiche Abendmahlsgemeinde hergenommen werden (Cat. Rom. II. 4. qu. 50. Streitw. I. p. 353 s.), können noch weniger die Abweichung von dem, was Christus geheißen hat, rechtfertigen.

Aber der römischen Kirche kommt es für den Laien gar nicht auf die Teilnahme am Genuß der Eucharistie an. Wenn derselbe auch allen mindestens einmal jährlich und zwar zur Osterzeit, wie die Beichte, vorgeschrieben ist (Conc. Later. IV. c. 21. Denz. § 363; Cat. Rom. II. 4. qu. 46. Streitw. p. 356), der Genuß auch außerhalb der Messe als viaticum den Kranken dargeboten wird (Ritual. IV. 4), so gilt doch für die Laien eigentlich nur das spiritu eucharistiam sumere durch gläubige Teilnahme an der Messe als erforderlich (Conc. Trid. sess. XIII. c. 8. Denz. § 761). Notwendig ist der Genuß der Eucharistischen Elemente allein für den Priester bei der Celebrierung der Messe. Sonst kommt es vor allem auf die Anbetung des Heiligsten allein an. Zu deren Förderung wird das Fronleichnamsfest, als das Fest des größten Geheimnisses der christlichen Kirche nach römischer Anschauung am Donnerstage nach Trinitatis begangen, durch welches der Triumph über die Lüge und die Häresie bekundet wird (a. a. O. c. 6. Denz. § 759). Nicht das Anempfehlen ihres sakramentalen Wertes ist bei der Hochstellung der Eucharistie das treibende Motiv. Das wird zweifellos offenbar aus dem Wenigen, was über deren Wirkung thatsächlich gelehrt wird. Zwar wird dem, der sie würdig d. i. nicht impuro ore et corde begeht, und auf sie ordentlich durch die confessio sacramentalis und Fasten mindestens seit der letzten Mitternacht vorbereitet ist (Conc. Trid. sess. XIII. can. 11. Denz. § 773; Cat. Rom. II. 4. qu. 40. Streitw. I. p. 343 ss.) ein uberrimus fructus zugesagt (Conc. Trid. a. a. O. c. 8). In Wirklichkeit wird aber nur eine sehr unbedeutende Wirkung angegeben. Denn die Vergebung der Sünden soll nicht als vorzüglichste Frucht des Abendmahlsgenusses angesehen werden (a. a. O. can. 5. Denz. § 767); er soll nur am Leben erhalten durch liberare a quotidianis culpis (peccatis venialibus) und praeservare a peccatis mortalibus (Cat. Rom. II. 4. qu. 40), so daß die Eucharistie in ihren Wirkungen unverkennbar hinter dem Bußsakrament zurücksteht.

2. Aber das Wunder der Transsubstantiation, welches die Eucharistie unter den Sakramenten so auszeichnet, ist nur der Erfolg des der sakramentalen Feier vorangehenden sakrifiziellen Aktes, der Messe. Auf diesem liegt für die römische Kirche das Hauptgewicht, weil in ihm der Mittlerberuf, welchen die römische Kirche für sich und für ihre Diener in Anspruch nimmt, aufs evidenteste

allen vors Auge tritt. Nach **Bellarmin** (de missa I. c. 30) wäre sogar die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie so wenig notwendig, wie in den andern Sakramenten; sie zu lehren hat nur Zweck um der unblutigen und doch wahrhaft und im eigentlichen Sinne so zu nennenden Opferung des Leibes Christi willen. Opferhandlung und Sakramentsverwaltung scheiden sich im Augenblick der Konsekration der eucharistischen Elemente. Die letztere kann in der Krankenkommunion für sich allein auftreten; erstere jedoch darf ohne Verbindung mit dem sakramentlichen Genuß wenigstens durch den celebrierenden Priester nicht vorgenommen werden (Conc. Trid. sess. XXII. c. 6. Denz. § 821); es muß aber zum mindesten ein Administrant als Zeuge davon zugegen sein. Daran, daß das Tridentinische Konzil seine Dekrete und Kanones über die Eucharistie bereits in der XIII., über die Messe aber erst in der über ein Jahr späteren XXII. Sitzung verkündigt hat, wird es unverkennbar, daß beide Handlungen im Grunde aus ganz verschiedenen Quellen herfließen, und nur lose durch die priesterliche Konsekration verknüpft sind. Das Sakrament wird empfangen, das Sakrificium (Opfer) wird aber dargebracht.

In den Dekreten über die Messe wird das Recht zur Annahme einer Opferhandlung aus Christi melchesedekitischem Hohenpriestertum, dessen Funktionen mit dem Tode Christi nicht erloschen sein könnten, aus dem Umstande, daß der Herr bei der Einsetzung des Abendmahls sich als den bekundet habe, der damals sein Blut für uns vergoß, also sich selbst opferte und zugleich die Wiederholung solchen Thuns anordnete, aus der Weissagung Maleachis (1, 11) von den reinen Speisopfern, welche Gott aller Orten in Zukunft gebracht werden sollen, und aus der Angabe der Apg. 13, 2 hergeleitet, in welcher die griechischen Worte: *λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ* durch die Vulgata mit: Ministrantibus illis domino, wiedergegeben sind. Dazu soll dies sacrificium visibile nicht etwa bloß ein Lob- und Dankopfer, sondern ein Versöhnungsopfer (propitiatorium) sein, ein Sühnopfer für Lebendige und Tote (Conc. Trid. sess. XII. c. 2. Denz. § 817). Sein Verhältnis zu Christi Opfer am Kreuz wird in folgender Weise bestimmt: Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Cujus quidem oblationis cruentae

fructus per hanc uberrime percipiuntur, tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogeretur. Offenbar ist nun damit in keiner Weise dargethan, wie das, was nicht Christus, der erst post consecrationem, wenn auch ante usum, in der Eucharistie da sein soll, sondern der administrierende Priester vollzieht (conficit), auch einer der Teile sein könne, aus welchem der große Opferakt des wahrhaftigen Hohenpriesters sich zusammensetzen soll. In dem Falle der Richtigkeit dieser Annahme hätte Christus auch am Kreuz mit Unrecht sein Τετέλεσται gerufen Joh. 19, 30. Die Gleichartigkeit beider Opferakte kann auch um so weniger dargethan werden, als der, welcher ständig im Himmel ist und aller Himmel Himmel erfüllt, durch jene conversio adductiva, wie oben dargelegt ist, eine Komplettierung seines verklärten Leibes erfährt. Dazu wird zu Ungunsten des einigen Opfers am Kreuze (Hebr. 10, 14) von diesem eucharistischen Opfer bemerkt, es sei oblatio pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus sed et pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis (a. a. O. c. 2).

Dieser Opferakt kann mitten in der sich beteiligenden Gemeinde, auch ohne daß diese kommuniziert, als missa publica, solemnis oder solemnissima (Hochamt), wie als missa particularis (stille Messe) vorgenommen werden. Da jeder Priester ihn täglich vollziehen soll, so ist die stille Messe die Regel. Bei der Messe kommt es so ausschließlich auf das opus operatum an, daß in den häufigen Fällen, in welchen sie als sacrificium impetratorium oder oratio realis mit besonderer Beziehung auf eine bestimmte Person (commemoratio) gehalten wird, letztere nicht dabei anwesend zu sein braucht.[1]) Das allein ermöglicht denn auch die Abhaltung von sog. Seelenmessen (missae pro defunctis). Dieser der Messe beigemessene Opfercharakter macht dieselbe zum dominierenden Mittelpunkt aller römischen Kultusakte.

Durch eine mysteriöse kultische Ausstattung, wie sie besonders hervortritt, wenn die Messe als missa solemnissima, cantata aut bassa gehalten wird, ist sie mit einem die Sinne benebelnden, blendenden Schein umgeben, der sie freilich um so weniger zu

---

[1]) Bei größeren Stadtkirchen laufen mehr Aufträge zu solchen ein, als vollzogen werden können; die dort unerledigbaren werden einfach an Geistliche anderer Kirchen oft in ferneren Orten abgegeben.

einem Kultus im Geist und in der Wahrheit machen kann, als dabei durchgängig die lateinische den Gemeinden unverständliche Sprache zur Anwendung kommt. Die Messe zerfällt in den vorbereitenden und den sakramentalen Teil; ersterer besteht aus dem Introitus und dem Graduale, letzterer aus dem Offertorium, Canon missae und der sehr kurzen Postcommunio. Jede der fünf Abteilungen beginnt erkennbarerweise mit dem Dominus vobiscum des Priesters, und der Antwort der Gemeinde, Et cum spiritu tuo! Da die Messe die Fortsetzung des blutigen Opfers Christi sein soll, so wird auch angegeben, daß ihr liturgischer Verlauf alle einzelnen Vorgänge und Stationen des Leidens Christi symbolisch durchlaufe, und eine reale Repräsentation desselben sei (vgl. Conc. Trid. XXII. c. 2. Denz. § 816). Durch Wechsel der Stimme zwischen leiser und lauter Erhebung, mystische Segnungen, Lichter, Räucherungen, Gewänder und vieles andere soll die Herrlichkeit des Opfers eindrücklich gemacht, und das Gemüt der Gläubigen zur Betrachtung angeregt werden (vgl. a. a. O. c. 5. Denz. § 820). Schon darum, weil die dabei gesprochenen Worte den Anwesenden unverständlich bleiben, kann aber jene Symbolik gar nicht der Gemeinde zum Verständnis kommen, und man braucht nur die Haltung derselben bei den Feiern des Hochamts zu beobachten, um sich zu überzeugen, wie fern sie davon ist, in den Sinn des Gesanges, der Verbeugungen, der Räucherungen und des Geklingels einzudringen. Dieser Kultusakt fördert thatsächlich nur das Ansehen der Hierarchie bei der blinden Menge, und erzeugt in dieser abominationes et idololatrias, wie Art. Smalc. II. VI. 11 (M. S. 302) Luther sagt.

§ 66. Das Sakrament der letzten Ölung.

Wie die römische Kirche gleich das Kind in ihre Arme nimmt, um dasselbe durch Entgegenkommen mit der gratia habitualis, bevor es noch zum Bewußtsein kommt, zum Eigentum der Kirche und des Papstes zu machen (vgl. § 63. 1), so tritt sie auch an das Lager des Sterbenden, um als die personifizierte gratia dem bereits Kraftlosen, selbst dann noch, wenn er halb bewußtlos mit dem Bußsakrament und der Eucharistie nicht mehr bedient werden kann, welche auch zu „den Sterbesakramenten“ gehören, noch durch das dritte derselben, die unctio extrema, das

Heil zu garantieren, indem sie ihm als Gläubigen delicta, si quae sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit et aegroti animam alleviat et confirmat (Conc. Trid. XIV. de unct. extr. c. 2. Denz. § 787). Extrema unctio wird dies Sakrament zu dessen Unterscheidung von anderen Salbungen (bei der Taufe, Firmung ꝛc.) genannt, und weil es, wie das Tridentinische Konzil unter Veräußerlichung der Worte der ersten der bekannten 95 Thesen Luthers bemerkt ad christianae vitae, quae perpetua poenitentia esse debet, consummationem gereicht (a. a. O. c. 1. Denz. § 785). Die Stellen Mark. 16, 11 und Jak. 5, 15 bieten um so weniger einen Schein der Einsetzung des Sakraments durch Christus, als dieselben die Salbung nur als Mittel der Genesung und leiblicher Stärkung Kranker hinstellen, nicht aber als Vollbereitung zum Sterben erscheinen lassen. Wenn diese unctio extrema, welche mit vom Bischof geweihtem Olivenöle (der materia sacramenti) unter dem Sprechen des Gebetes: Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Deus quidquid oculorum sive narium sive tactus vitio deliquisti (der forma sacramenti), vollzogen wird, auch als dem Leibe wohlthuend bezeichnet wird (Cat. Rom. II. 6. qu. 8; Conc. Trid. sess. XIV de extr. unct. c. 2), so ist doch ihr Hauptzweck die Stärkung und Tröstung der Seele des Kranken. Indes gelingt es den römischen Erklärungen nicht, eine besondere Gnade darzuthun, welche dies Sakrament verleihen könnte. Denn durch das Bußsakrament sind nach früheren Angaben den durch die Taufe von der Erbsünde befreiten Gläubigen die peccata mortalia erlassen, wie durch den Empfang der Eucharistie die peccata venialia vergeben sind, und dabei steht ihm noch bevor, mittelst des Fegefeuers (purgatorium) alles Nochnichtgutgemachte abbüßen zu müssen. So erreicht auch dies Sakrament allein den Zweck, die Kirche vor den Augen der Menge im vollen Glanz einer Heilsspenderin erscheinen zu lassen, welche dem bis dahin Gleichgültigen, der das Gnadesuchen und -erlangen auf anderm Wege versäumt hat, doch noch im letzten Augenblicke und halbbewußtlosen Zustande als gerettetes Glied der seligmachenden Kirche sterben läßt.

§ 67. Die beiden letzten römischen Sakramente: sacramentum ordinis und matrimonii.

Nach der römischen Auffassung von der Kirche hat diese als sichtbares, dem Diesseits angehöriges Gottesreich das höchste Interesse an der Fortpflanzung des Standes, welcher den Mittlerberuf, welchen sie sich selber zuschreibt, durch die Verwaltung der Sakramente als alvei gratiae ausrichten kann, wie der Erhaltung gläubiger Verehrer Gottes und Christi überhaupt als Objekt ihrer Hierarchie. Darum kommt die römische Kirche dazu, an der sakramentlichen Natur der Priesterweihe und der Ehe festzuhalten.

1. Die Priesterweihe nennt die römische Kirche das sacramentum ordinis (Conc. Trid. sess. XXIII), indem ordo nach ihr den Stand des Klerus (vgl. oben § 52, 2) bezeichnet, welcher in selbständig vermittelter Succession der Gemeinde (plebs) gegenüber sich fortsetzt; sacramentum ordinis ist also das den Priesterstand vermittelnde Sakrament. Da, wie das Tridentinum (a. a. O. c. 1. Denz. § 834) erklärt: Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit, so kann die Weihe der ordines inferiores bis zum Diakonat hinauf noch kaum als sacramentum erscheinen (nach Bellarmin ist es nur probabile betreffs der ordo diaconorum, weil de diaconis sacrae litterae apertam notionem faciunt 1. Tim. 3; Act. 25 de Sacram. ord. c. 5 ss.).[1] Der sacerdos (presbyter) besitzt die eigentliche Priesterwürde, und die Weihe der Bischöfe kann im Grunde nichts Höheres sein, wenn sie auch durch Belehnung mit Ring und Stab die Erweiterung der potestas jurisdictionis, welche mit ihr erfolgt, bezeichnet und in einen ordo major einführt (a. a. O. can. 2. Denz. § 839). Als die Materie dieses Sakramentes wird in den Dekreten des Conc. Florent. (Denz. § 596) die porrectio calicis cum vino et patenae cum pane genannt, während seine Form in den Worten besteht: Accipe potestatem offerendi sacrificium Deo, missasque celebrandi pro vivis quam pro defunctis, und: Accipe Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittantur eis, et quorum retineritis, retenta sunt (Cat. rom. II. 7. qu. 23). Die Weihe wird vollzogen mittelst Handauflegung und Bekleidung mit der Stola, welche vorn über

---

[1]) Im Dekret des Conc. Flor. (Denz. § 596) wird zwar das Sakrament auch als Übertragung des Diakonats und Subdiakonats gefaßt, aber nur als Übertragung untergeordneter Befugnisse.

der Brust in Kreuzform übereinandergelegt wird, zum Zeichen, daß das Kreuz vom Priester zu tragen ist. Durch sie soll ohne alle Rücksicht auf den geistlichen Zustand des Priesters, und selbst im Falle, daß ein obex vorhanden ist, also rein magisch, eine gratia in anima und im vollsten Sinne ex opere operato, übertragen werden, welche in der potestas ad illud munus rite et legitime obeundum besteht (Cat. Rom. II. 7. qu. 10. Streitw. I. p. 430), und in der Konsekrierung der Messe und der Ausübung des Bußsakraments bestätigt wird. Die Verleihung einer solchen Macht ohne alle Rücksicht auf den Seelenzustand des Geweihten muß dann notwendig als Aufprägung eines character indelebilis gefaßt werden, um des willen der einmal dem Ordo Angehörige nie mehr in den Laienstand zurücktreten kann (Conc. Trid. sess. XXIII. can. 4. Denz. § 841). Das Gesagte schließt natürlich nicht aus, daß die römische Kirche dennoch vorschreibt, nur Würdige zuzulassen, auf Unbescholtenheit des Charakters, Vorhandensein der nötigen Kenntnisse und auf Fehlen alles dessen im Geist, Stand, Charakter, Herkunft, wie am Körper, was des hohen Standes unwürdig machen könnte, bei den zu Priestern zu Weihenden zu sehen (Cat. Rom. II. 7. qu. 26. 27. Streitw. I. p. 443). Im Wesen des ordo liegt es begründet, daß der minister dieses Sakramentes nur der Bischof sein kann, wenn auch je und je einigen Äbten verstattet war, ut minores et non sacros ordines interdum administrent (Cat. Rom. II. 7. qu. 25).

2. Nur, wenn man des Strebens der Hierarchie sich bewußt bleibt, das Menschenleben in allen Richtungen in ihren Machtkreis zu ziehen, und auch für die Schöpfungsordnung der Ehe neben der mannigfachen Gesetzgebung über die Ehehindernisse und Ehen in verbotenen Graden auch eine positive Förderung zu gewähren, läßt sich die Aufnahme der Ehe, oder deutlicher des Ehestandes und keineswegs des Eheschlusses, zu dessen Vollzuge sie nur benedictiones et alias ceremonias eventuell hinzubringt (Conc. Trid. sess. XXIV. can. 11. Denz. § 857), unter die Zahl der Sakramente begreifen. Den äußeren Anlaß dazu entnimmt sie, wie schon früher bemerkt ist, der Bezeichnung der Ehe als *μυστήριον*, sacramentum magnum (Vulg.) Eph. 5, 25. Die Einsetzung durch Christus folgert sie ebenfalls aus der in dieser Stelle vorliegenden Vergleichung der Ehe mit der Gemeinschaft, welche zwischen Christus und der Gemeinde besteht. Denn sie entnimmt daraus, daß

matrimonium in lege evangelica veteribus connubiis per Christum gratia praestet, indem er durch sein Leiden uns die Gnade verdient habe, quae naturalem illum amorem perficeret et indissolubilem unitatem confirmaret conjugesque sanctificaret (Conc. Trid. a. a. O. Denz. § 846). Ebenso künstlich wie der Nachweis der Einsetzung durch Christum ist bei der Ehe der Nachweis der für jedes Sakrament erforderlichen materia und forma. Als materia werden die corpora vel personae contrahentium, als Form der mutuus consensus oder die verba und signa mutuum consensum exprimentia angesehen, weshalb die römische Kirche, wenn sie auch die Forderung des consensus der Eltern stellt (Conc. Trid. sess. XXIV. de reform. matrim. c. 1. Streitw. II. p. 146—147), gegen heimliche Ehen sehr tolerant ist. Die Brautleute erscheinen als ministri sacramenti, aus welchem Grunde der Priester selbst beim Eheschluß sich auf passive Assistenz zu beschränken berechtigt ist. Seit 1838 erst fängt man an, die priesterliche Einsegnung der Ehe als wesentlich anzusehen, wodurch man eine Berechtigung gewinnt, für protestantisch geschlossene Ehen behufs deren Anerkennung in der römischen Kirche mindestens eine Dispensation für erforderlich zu erklären.

Das Widerspruchsvolle in der Auffassung der Ehe als Sakrament tritt darin aber recht grell hervor, daß betreffs dieses Sakraments die Entsagung auf seinen Vollzug, das manere in virginitate et coelibatu, für melius ac beatius erklärt wird als dessen Ausübung (Conc. Trid. sess. XXIV. can. 10. Denz. § 856). Entspringt dieser Widerspruch einerseits aus der falschen Unterscheidung eines unvollkommenen und vollkommenen Christentums (vgl. oben § 46, 3), so hat er andererseits in seinen notorischen ethischen Rückwirkungen auf den Klerus von den Päpsten an eine bedeutsame historische Beleuchtung erfahren.

D. Die Lehre der morgenländischen Kirche von den Mysterien (Sakramenten).

§ 68. Der Begriff und Umfang der Mysterien.

Bei der Darlegung der Lehre der griechischen Kirche vom Leben in der Heiligung (§ 47) wie von der Kirche (§ 54) ist schon gezeigt, daß für die griechische Auffassung das gesamte religiöse Leben in einer Aufnahme des in Christo in die Menschen-

welt emanativ eingeströmten göttlichen Lebens aufgeht. Diese Anschauung führt notwendig dazu, da dies Leben über alle Vernunft hinausgeht, und also auf lediglich intellektuellem Wege nicht angeeignet werden kann, in der Weise der alten Mysterien im Kultus und in dessen Gestaltung, wie sie in der Liturgie des Gottesdienstes vorliegt, das Mittel zu jenem zu suchen. Alles im Gottesdienste, ob Formel oder Ritus, erscheint deshalb *ὡς ἱερὰ καὶ θείας χάριτος μεταδοτικά* (Syn. Hieros.; acta syn. ap. Gias. XV. Kimm. libr. symb. p. 414). Notwendigerweise darf deshalb ohne die mysteriöse Kraft des Gottesdienstes zu brechen an den alten liturgischen Formen nichts verändert werden, wenn auch das Fallenlassen einiger Momente nachgesehen werden kann. Darum bleiben die altmorgenländischen, besonders die unter den Namen eines Basilius d. Gr., Chrysostomus und Joh. Damascenus überlieferten Liturgieen von den Metropolitensitzen bis in die entlegenste Dorfkirche ängstlich gehütet,[1]) und werden nur mit Rücksicht auf die obwaltenden staatlichen Verhältnisse notdürftig abgeändert. Aus diesem mystagogisch aufgefaßten Gottesdienste treten die im Abendlande als Sakramente bezeichneten heiligen Handlungen nur graduell hervor; von ihnen gilt das oben vom gesamten Kultus Bemerkte, wie jene Stelle der späteren Confessio Dosithei zeigt, nur in besonderem Maße. Diesen bloß relativen Vorrang der eigentlichen Mysterien beweist schon ihr zwiefacher Name. Denn sie werden noch immer vielfach auch bloß *τελεταί*, Weihen genannt, und ihre Zahl ist erst spät auf sieben festgestellt. Während Pseudo-Dionysius im 6. Saec. (De hierarch. eccl. c. 2—7 ed. Corder. Par. 1644. Fol. 212 s.) nur die sechs *τοῦ φωτίσματος τῆς συντάξεως, τῆς τελευτῆς μύρου, τῶν ἱερατικῶν τελειώσεων, τῆς μοναχικῆς τελειώσεως* und *ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων* aufzählt, und erst Theodorus Studita im 9. Jahrhundert diese Zahl wieder aufnimmt, tritt bei einem Mönche Hiob c. 1270 (vgl. Leo Allatius, de eccl. orient. et occid. perpetua consens. lib. III. cap. 16. § 10) in Akkommodation an das Abendland die den Griechen an sich geheiligte Siebenzahl für die Sakramente auf, und wird sie bereits in der Conf. fidei. Michaelis Palaeologi,

---

[1]) Vgl. J. Goar, *εὐχολόγιον*. Paris 1645; Renaudot liturgiarum orientalium collectio. 2. Tom. 1716. 4. und Rajewsky, Euchologion der orthodox-kathol. Kirche. Wien 1865. Auch Alt, Der christliche Kultus, S. 201 f. und Swainson, The greek liturgies 1884.

welche dem Konzil von Lyon 1274 vorgelegt wurde, mit den Worten bekannt: Tenet etiam et docet eadem sancta Romana (so bekennt der griechische Kaiser, indem er, um zur Einigung zu kommen, ein ihm von Rom [Clemens IV. a. 1267] aus auferlegtes Bekenntnis annahm) ecclesia: septem esse ecclesiastica sacramenta, unum scilicet baptisma, de quo dictum est supra; aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, aliud est poenitentia, aliud eucharistia, aliud sacramentum ordinis, aliud est matrimonium, aliud extrema unctio, quae secundum doctrinam beati Jacobi infirmantibus adhibetur (Denz. § 388). Und in dieser, von der des Mönches Hiob abweichenden Aufzählung, der Buße und letzte Ölung identifiziert, dagegen das Mönchtum als Sakrament zählt, behalten die späteren Bekenntnisse die Siebenzahl der Sakramente bei (Conf. orth. I. qu. XCVIII: *τὸ βάπτισμα, τὸ μύρον τῆς χρίσματος, ἡ εὐχαριστία, ἡ μετάνοια, ἡ ἱερωσύνη* (also Priesterstand, nicht Priesterweihe), *ἡ τίμιος γάμος καὶ τὸ εὐχέλαιον* — (Conf. Dosith. a. a. O. Kimmel p. 170 u. 414), und verweisen für sie auf die Siebenzahl der Gaben des heiligen Geistes. Aber die Mysterien behalten in der griechischen Kirche gemäß dem, daß *μυστήριον* den Christen etwas bezeichnete, was zwar offenbart aber dennoch ein Geheimnis bleibt, nicht sowohl eine Handlung der Kirche als Heilsmittlerin, als eine Weihe (*τελετή*), *ἡ ὁποία ἀποκάτω εἰς κάποιον εἶδος ὁρατὸν εἶναι αὐτία καὶ φέρει εἰς τὴν ψυχὴν τοῦ πιστοῦ τὴν ἀόρατον χάριν τοῦ θεοῦ . . . δι' οὗ ἕκαστος τῶν πιστῶν τὴν θείαν χάριν λαμβάνει* (Conf. orth. qu. XCIX. Kimm. p. 170 s.). Sind sie darnach Mysterien (*ὄργανα δραστικὰ τοῖς μυουμένοις χάριτος ἐξ ἀναγκῆς*, Conf. Dosith. Kimm. p. 450) im eigentlichsten Sinne, so sind sie für die Christen, welche sie begehen auch 1) Kennzeichen als wahre Kinder Gottes, 2) sichere Pfänder ihres Glaubens, sofern sie diesen nach dem Ausharren in ihm das Gerettetwerden ins ewige Leben verbürgen, und 3) Heilmittel zur Abwendung ihrer Sündenschwächen (a. a. O. qu. 101). Offenbar liegt hier der Gedanke eines opus operatum nicht unmittelbar vor, weil doch eine innere, persönliche Beteiligung des Sakramentsempfängers vorausgesetzt wird, wie sehr diese Mysterientheorie auch ein unklares Traumleben in dem Bannkreis der mystagogischen Formen verstattet und thatsächlich herbeiführt. Zum Vorhandensein jedes

Mysteriums werden vier Erfordernisse als notwendig angegeben (a. a. O. qu. 100. p. 171): 1) die entsprechende Materie (*ὕλη ἁρμόδιος*), 2) ein ordinierter Priester oder Bischof, und 3) die Epiklesis des heiligen Geistes, und 4) die richtige Formel. Damit der Priester aber durch solche Worte, und mit der Kraft des heiligen Geistes solches Mysterium wirklich zustandebringen könne (*ἁγιάζει*, sanctificat), gehöre dazu *γνώμη ἀποφασισμένη τοῦ νὰ τὸ ἁγιάσῃ*, d. h. die Absicht (Intention, intentio interna), das Mysterium zu vollziehen. Auch hiermit wird die magische Wirkung der bloßen Formel in Abrede gestellt, und die innere Beteiligung des Mystagogen verlangt. Wie verschieden diese Auffassung auch von der römischen ist, so behält dieselbe doch einen dem Wort des Evangeliums völlig fremden Bannkreis.

§ 69. Die Lehre der griechischen Kirche von den einzelnen Sakramenten.

1. Das erste Mysterium, welches schlechthin erforderlich bleibt, ist die Taufe, welches, wenn es genau nach der Formel (*εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρός, ἀμήν· καὶ τοῦ υἱοῦ, ἀμήν· καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἀμήν*) vorgenommen ist, nicht wiederholt werden darf. In der griechischen Kirche ist auch ein dreimaliges Untertauchen des Täuflings unter das Wasser Vorschrift, und in der rhomäisch-griechischen Kirche (anders in der russischen) ist sogar bis in die neuere Zeit, weil dasselbe bei ihr unterlassen, eine Wiederholung der abendländischen Taufe verlangt. Nach griechischer Lehre bildet die Taufe gleicherweise die *ἔκπλυσις καὶ ἀναίρεσις τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος* bei Kindern, und bei Erwachsenen auch *τοῦ ἁμαρτήματος προαιρετικοῦ* (Conf. orth. qu. 102. 103. Kimm. p. 172 s.) und die Wiedergeburt ab, und bewirkt sie auch. Das Wasser für die Taufe soll reines, nicht etwa mit Salz gemischtes Wasser sein. Doch ist sie sonst auch in der griechischen Kirche mit einer Menge symbolisch-mystischer Gebräuche und Riten umgeben, zu denen auffälligerweise sogar eine Bestreichung des ganzen Körpers des Täuflings mit dem *ἔλαιον ἀγαλλιάσεως* Freudenöl gehört.

2. Demnach ist in der griechischen Kirche mit der Taufe der Kinder unmittelbar das zweite Mysterium *τὸ μύρον τοῦ χρίσματος* verbunden, welches nur bei Konvertiten selbständig auftritt. Die Worte, welche der Priester bei dieser mit vom Bischof ge-

weihten Öle (ἅγιον μύρον — nicht ἔλαιον) vollzogenen Salbung des Kopfes und einiger anderer Körperteile spricht: σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου (Conf. orth. qu. 104. 105. Kimm. p. 176 s.) zeigen, daß diese Salbung die durch charismatische Begabung bewirkte Bestärkung (βεβαίωσις, confirmatio) im Christenstande bezeichnen und gewähren soll. Die Salbung ist an die Stelle der apostolischen Handauflegung getreten und wird in der griechischen Kirche nicht vom Bischof, sondern von jedem Priester vollzogen, und unterscheidet sich also mannigfach von der abendländischen Firmung, wiewohl sie als gesonderte Handlung doch (vielleicht auch geschichtlich) deren Gegenstück ist. Sie erscheint in der morgenländischen Kirche wirklich nur als Mysterium des geistlichen Wachstums im Leben mit Christo, wenn auch ihr Verhältnis zur Taufe als Ritus der ἀναγέννησις ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (qu. 102) völlig unklar bleibt.

3. Da die griechische Kirche, ohne den Unterschied der Kindertaufe von der Taufe der Erwachsenen zu beachten, alle Getauften, also auch die Kinder auf Wunsch der Eltern an der Eucharistie teilnehmen läßt (wenn auch bis zum 7. Lebensjahre nur durch Einflößung von Wein, vgl. Kimmel, App. p. 2. 26), so muß als drittes Mysterium die Eucharistie (Conf. orth. qu. 106. 107. Kimm. p. 178 ss.) gezählt werden. Ist dieselbe auch zum Heile nicht so notwendig wie die Taufe, so überragt dies Mysterium doch alle andern, und nützt zum Heile mehr, weil in ihm πᾶσα χάρις καὶ χρηστότης τοῦ κυρίου Ἰησοῦ φανερώνεται . . . καὶ παριστάνεται (qu. 106). In der Eucharistie ist nämlich ὑποκάτω εἰς τὴν θεωρίαν τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου (sub visibili specie panis et vini) ἀληθῶς καὶ κυρίως Leib und Blut des Herrn Jesu Christi gegenwärtig (παρών). Der Weg, auf dem diese Gegenwart bewirkt wird, ist zwar in der Conf. orth. (qu. 107. Kimm. p. 186) als μετουσίωσις (transsubstantiatio) bezeichnet; auch soll dieselbe durch eine als θυσιαστήριον (ἀναίμακτος θυσία, ibid. p. 179 und Conf. Dos. decr. XV. Kimm. p. 449) bezeichnete Handlung des ἱερεὺς νόμιμος bewirkt werden. Allein diese römische Terminologie ist erst seit dem oben erwähnten Bekenntnis, das von Rom aus dem Michael VIII. Paläologus zur Annahme vorgelegt wurde,[1]) in die griechische Kirche gekommen

[1]) Dort heißt es: Sacramentum Eucharistiae ex azymo conficit eadem Romana ecclesia tenens et docens, quod in ipso sacramento panis

und seit der protestantisierenden Bewegung des Kyrillus Lukaris allgemein geworden. — Die griechische Vorstellung ist aber im Grunde doch eine ganz andere geblieben. Denn die mit den Elementen vorgehende Veränderung wird genauer nicht als eigentliches Werk des Priesters angesehen. Von diesem wird vielmehr nur gesagt, daß er *ἁγιάζει τὰ δῶρα*, also die als von der Gemeinde dargebracht angesehenen Gaben des Brotes und Weines heilige (weihe), deren Umwandlung (*μεταβάλλεσθαι*, — *μεταβολή* oder *μεταποίησις*) aber *διὰ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὗ τὴν ἐπίκλησιν κάμει τὴν ὥραν ἐκείνην*, zustandekomme. Hier waltet also nicht die Vorstellung von einer neuen Opferung eines Christi erhöhten und verklärten Leibe hinzugefügten Leibes, der durch Christus selber mit jenem verbunden wird, sondern nur die Vorstellung einer Erneuerung der Inkarnation des Logos durch Eingehen desselben in den Bereich der dargebrachten Elemente ob. So wird das Abendmahl in nuce zum thatsächlichen Spiegelbilde des die ganze Erlösung nach griechischer Anschauung bedingenden und umfassenden Vorgangs der Menschwerdung des Logos, und kann deshalb *ὑπὲρ πάντων τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν ζώντων τε καὶ κεκοιμημένων ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου* gereichen. — Demgemäß hat sich auch, trotzdem daß die römischen Gedanken überall und besonders in der Conf. Dos. mit den eigentlich morgenländischen gemischt erscheinen, im Bereich der griechischen Kirche an die Eucharistie das Unwesen der Messen nicht angeschlossen. Wie jede Kirche nur einen Altar hat, so findet auch an jedem Tage (und nicht im ganzen Jahr) nur eine Eucharistiefeier, und keine Anbetung des geweihten Brotes statt. Gegen diese prinzipiellen Unterschiede ist der geschichtlich am meisten hervorgetretene, der Gebrauch vom *ἄρτος σίτινος ἔνζημος*, der den Abendländern im Morgenlande den Namen der Azymiten eingetragen hat und *οἶνος ἄμικτος* (Kimm. p. 179), völlig unwesentlich. Von Rom aus wird derselbe nur deshalb allein hervorgehoben, weil es durch seine Unbedeutendheit die Leichtigkeit einer Union der Griechen mit sich anschaulich machen will, indem es auf den nie ganz durchgedrungenen Konzessionen der Bekenntnisse von Lyon (1277) und Florenz (1439) fußt. Als bedeutungslose Eigentümlichkeit

---

vere substantiatur in corpus et vinum in sanguinem Domini nostri Jesu Christi (Denz. § 388).

werde hier auch noch erwähnt, daß bei der Austeilung des Abendmahls *κατὰ τὰ δύο εἴδη τοῦ ἄρτου καὶ τοῖ οἴνου* an alle das Brot in den Wein gethan, und mittelst eines Löffels den Kommunikanten gereicht wird.

4. Da es nur dem Priester geziemt, das Mysterium der Eucharistie zu verwalten (*ἱερουργεῖν*, Kimm. p. 179), so zählt die griechische Kirche die *ἱερωσύνη*, das Priestertum, als viertes Mysterium. Daß hier vom Priestertum und nicht von der Priesterweihe gesprochen werden muß,[1] erhellt aufs deutlichste daraus, daß Conf. orth. qu. 108 ausdrücklich vom geistlichen (*πνευματική*) Priestertum aller Christen zuerst handelt, und dann erst von der *ἱερωσύνη μυστηριώδης* (qu. 109). Der Priesterstand ist bestimmt *πρὸς διάδοσιν τ῀ν θείων μυστηρίων καὶ διακονίαν τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων* (1. Kor. 4, 1). Als solche haben die Priester die doppelte Vollmacht *τοῦ λύειν τὰς τῶν ἀνθρώπων ἁμαρτίας* und *τοῦ διδάσκειν* (Matth. 28, 19). Darin, daß das Priesteramt selbst als ein Mysterium betrachtet wird, tritt recht die mystagogische Auffassung des Gottesdienstes und des ganzen kirchlichen Thuns hervor. Der ähnlich wie in der römischen Kirche gegliederte Priesterstand (vgl. § 54) ist durch seine Ausrüstung selber, aber eben deshalb auch nur, wenn er fungiert, ein Medium des mysteriösen göttlichen Waltens, weshalb auch der höchste griechische Geistliche in allen seinen Worten niemals selber als der Spendende, sondern stets nur als Werkzeug des göttlichen Gnadenwaltens sich darstellt, und immer nur ankündigt, was nun geschehen wird, nicht aber, was er thun wolle. Das griechische Priestertum ist kein hierarchisches, sondern bloß ein mystagogisches. Darum aber kann es selber auch nur durch den mysteriösen, mittelst Handauflegung sich vollziehenden Akt der *χειροτονία* (ordinatio) übertragen werden, deren Vorbedingung freilich gewisse persönliche Requisite (qu. 109) sind.

5. Auf das Priestertum folgt in der Aufzählung der Reihe der griechischen Mysterien um so mehr das zu dessen sonderlichen Funktionen gehörende Mysterium der *μετάνοια* (Buße), als die zu ihr gehörende *ἐξομολόγησις* auch als *ἑτοιμασία πρὸς τὴν μετάληψιν τῶν φρικτῶν μυστηρίων* (qu. 107 Kimm. p. 184) angesehen wird.

---

[1]) Gegen Kattenbusch, Konfessionskunde I. S. 444 und V. Schulze, Grundriß. S. 43.

Als die drei Teile der *μετάνοια* werden, ähnlich wie in der römischen Kirche *συντριβὴ καρδίας*, *ἐξομολόγησις* und zwar *πάντων τῶν ἁμαρτημάτων καθ' ἕκαστον* (sigillatim), und das darnach von dem Priester aufzuerlegende *ἐπιτίμιον* (mulcta), welche dieser bei der Handhabung der *ἐξουσία τοῦ λύειν* auch zugleich aufzuerlegen hat. Doch ist bei aller Analogie mit dem römischen Bußsakrament zu beachten, daß der Priester nicht als judex sondern nur als *ὁ πνευματικός* dem Beichtenden, also als geistlicher Berater, gegenübergestellt wird, und daß auch die griechische Kirche von keinem Ablaß für die als *ἐπιτίμιον* auferlegten *προσευχαί, ἐλεημοσύναι νηστεῖαι, ἐπισκέψεις ἁγίων τόπων, γονυκλισίαι καὶ τὰ ὅμοια* weiß, also es insofern wenigstens mit den Zeichen der Reue ernst nimmt.

6. Das sechste Mysterium, *τίμιος γάμος* (offenbar so benannt, um sie von anderen auch als *γαμοί* bezeichneten unchristlichen Verbindungen zu unterscheiden) gelingt auch den Griechen nicht als *μυστήριον* klarzustellen. Wie wenig tief dies auch Conf. orth. qu. 115 (Kimm. p. 194) zum Ausdruck kommt, so soll die christliche Ehe doch als eine der dem Gläubigen unbedingt obliegenden Askese dienende Verbindung aufgefaßt werden. Darum wird nicht nur als deren *βεβαίωσις* die priesterliche Segnung des Eheversprechens angesehen, die zweite und dritte Ehe mit Mißtrauen angesehen, und die vierte untersagt, sondern ist auch die Eheschließung mit einer Fülle von gottesdienstlichen Formen und Bräuchen umgeben, welche freilich nicht einmal von den heutigen Geistlichen, geschweige denn von den Gemeinden in ihrem schönen und tiefen Sinn verstanden werden.

7. Das letzte Mysterium ist das *εὐχέλαιον*, die Salbung der Kranken (nicht bloß Sterbenden) mit geweihtem Öle unter Gebet (qu. 117 und 118. Kimm. p. 195—197). Als eine siebenfache Ölung, welche kreuzweise zu vollziehen ist, soll sie eigentlich von sieben Priestern vollzogen werden, doch kann es auch ein Priester allein thun, und zwar nach vorangegangenem Sündenbekenntnis (qu. 118). Als Sakrament für die Kranken wird auch nach buchstäblichem Verständnis von Jak. 3, 14 *σωτηρία ψυχῆς* und *ὑγεία τοῦ σώματος* (qu. 119) versprochen. Auch in dieser Auffassung prägt sich die Auffassung der Ölung als göttliches Mysterium im bedeutsamen Unterschiede von der der römischen Kirche als heilsmittlerische Handlung aus.

Anhang über die verwandte irvingianische Sakramentslehre.

Zusammengewachsen aus englisch-schottischen Presbyterianern und Anglikanern in der Zeit des erwachenden Traktarianismus oder Puseyismus, giebt die sogenannte katholisch-apostolische Kirchengemeinschaft der Irvingianer gleich der Episkopalkirche antiquisierend viel auf die liturgischen, der alten Kirche nachgebildeten Institutionen, gleichwie auf die von ihr ausgeklügelte apostolische Hierarchie. Das führt zu einer der griechisch-römischen verwandten Auffassung der Eucharistie. Man läßt, wie Rom, Christum bei der Einsetzung des Abendmahles eine geistliche Opferhandlung vollzogen haben. Dieselbe soll der Priester wiederholen, aber erst, nachdem er in der Weise der griechischen Kirche durch Epiklese des heiligen Geistes im Konsekrationsgebet darum gebeten hat, daß dieser, der heilige Geist, herabkomme, und das Brot zum Leibe Christi mache, was nur geistlicherweise, aber doch real eintreten soll. Jene Wiederholung erfolgt dabei, indem der Priester wieder nach römischem Muster unter den Worten: „Das ist mein für euch gebrochener Leib", das gebrochene Brot emporhebt, um an das so erfolgte unblutige Opfer nun auch Fürbittengebete anzuschließen. Erst durch diese Wiederholung erlange die Gemeinde Macht vom Opfer zu essen nach 1. Kor. 9, 13. Sie wird aber, wenn auch als Mittelpunkt des Gottesdienstes und Mittel, der Segnungen des Opfers Christi teilhaft zu werden, nur als Dankopfer bezeichnet. Nur ist mit ihrer Feier stets die Kommunion der ganzen Gemeinde, an den Festen nach empfangener Unterweisung und Segnung durch den Engel (Konfirmation) selbst die der neunjährigen Kinder verbunden, welche sonst erst später regelmäßige Kommunikanten werden. Nach dem Vorgang der griechischen Kirche wird sogar schon den zweijährigen Kindern einmal das heilige Abendmahl gereicht. Dieses wird dabei unter Anlegung reicher Kleidung der Priester und Rollenverteilung an die Engel, die Ältesten, Evangelisten und Propheten ähnlich wie in der römischen Kirche begangen. Die Überreste des Opfers werden in einem Tabernakel aufbewahrt, und in den andern Gottesdiensten sogar vor Gott nach Art der Schaubrote ausgebreitet. — Daneben haben die Irvingianer nicht nur die Salbung der Kranken mit Öl in der Weise der Griechen um Jak. 5, 14 willen, sondern

auch den ihnen allein eigentümlichen Akt der Versiegelung der Gläubigen nach Offb. 7, 3, welche aber niemandem vor dem 20. Lebensjahre zu teil wird, und nur durch einen Apostel erteilt werden kann; sie hängt mit den eschatologischen Auffassungen der Gemeinde (vgl. § 72) zusammen. Die Gläubigen sollen durch sie als zu denen gehörig bezeichnet werden, welche aus den zwölf Stämmen des neutestamentlichen Israel dadurch ausgesondert sind, um vor der großen Trübsal bewahrt zu bleiben, die dem Kommen des Herrn vorangehen wird, und dann in seinem Gefolge sein zu können. In dieser Sakramentslehre spiegelt sich die volle innere Ungeduld und Ungewißheit, welche willkürlich nach Altem und Neuen blind greift, um gleichsam das ersehnte Ziel herbeizuziehen und des Herrn Zögern zu überwinden.

---

10. Kapitel.

Die eschatologischen Lehren.

§ 70. Die Aussagen der lutherischen Bekenntnisse über die letzten Dinge.

Zu einer abgerundeten Darlegung des reformatorischen Glaubens betreffs der Vollendung des Reiches Gottes und der Gläubigen lag in den Verhältnissen der Reformationszeit keine Veranlassung. Bedroht war nach allen Richtungen hin die schriftmäßige Erkenntnis von dem Heilswege (cf. A. C. A. de dilect. et implet. legis. § 241. M. S. 147), nicht die von der Heilsvollendung. Nur insofern als auf die letztere bezügliche Aufstellungen anderer die heilsame Lehre von jenem zu verdunkeln geeignet waren, lag eine Nötigung vor, auch eschatologische Lehren näher zu besprechen. Diese Sachlage tritt daran deutlich zu Tage, daß in den Marburger Artikeln nicht einmal der knappe 17. Artikel der Augustana einen Vorläufer hat, und auch den Verfassern der Konkordienformel in der langen Reihe von Religionsstreitigkeiten innerhalb und außerhalb der lutherischen Kirche, auf welche sie Rücksicht zu nehmen hatten, sich kein Anlaß bot, eine Entscheidung de rebus novissimis zu geben. Was in den Bekenntnissen davon gelehrt wird, läßt sich in fünf Punkte zusammenfassen.

1. An der Vollendung der Welt (in consummatione mundi) faßt die lutherische Kirche vor allem Christi Wiederkunft ins Auge (C. A. XVII), weil sie seine Person (art. III) als Mittelpunkt des ganzen Heilswerkes Gottes betrachtet (vgl. art. III fin.). Kam er das erste Mal, um alle Sünde zu sühnen und hat er regiert, um die Gläubigen zu heiligen, so kommt er einst, um Lebendige und Tote zu richten. Er wird öffentlich (palam art. III) kommen, und sofort die letzte Entscheidung bringen, und nicht etlichen jüdischen Lehren entsprechend (vgl. A. C. A. XVI. § 59. M. S. 216) zuvor auf Erden noch ein weltliches Reich (Millennium) aufrichten und alle Gottlosen vertilgen (art. XVII). Über das, was dieser Wiederkunft vorangehen wird, erklären sich die Bekenntnisschriften nicht weiter. Nur sehen sie im Papsttum pars regni antichristi, das nach Paulus (2. Thess. 2) der Wiederkunft Christi vorangehen soll (A. C. A. art. XV. § 18. M. S. 209 ꝛc. Art. Smalc. tract. de pot. pap. § 41. M. S. 339). Nach der weiterhin von Luther Art. Smalc. (II. IV. § 10. 11. M. S. 308) gegebenen Ausführung darf die Bezeichnung des Papstes als des rechten Endechrists oder Widerchrists auch dahin verstanden werden, daß im Papsttum selbst im Vergleich mit Türken und Tartaren, indes nur sofern dieselben lassen an Christum gläuben wer da will, wahres volles Antichristentum vorhanden ist. Darüber, ob das von Paulus Gesagte noch in vollerem Maße in einer anderen Erscheinung sich in Zukunft erfüllen werde, ist damit offenbar — namentlich bei Vergleichung der beiden andern Stellen — nichts gesagt.

2. Die Rückkehr Christi bringt den Abschluß der Erlösungszeit durch das Weltgericht. In der dann über die gottlosen Menschen und die Teufel ausgesprochenen Verdammung in die Hölle und in ewige Strafen wird über sie das Endgericht ergehen. Die origenistisch (C. A. var.) anabaptistische Lehre von einem Ende der Pein derselben und keiner ewigen Bestrafung wird ausdrücklich verworfen (Athanas. v. 39; C. A. XVII; F. C. XI. § 83. M. S. 722).

3. Behufs dieses Weltgerichts werden zuerst alle Toten auferweckt (Cat. min. art. III; C. A. XVII). Es geht also für alle Verstorbenen, auch für die Gläubigen, ein Zwischenzustand, in dem ihre Seelen leiblos existieren, dem Endgericht voran. Aber nicht ist in jenem eine Möglichkeit der Abbüßung der

Sünden anzunehmen, die wohl gar abzukaufen wäre (A. C. A. art. XII. § 13—16; M. S. 169; de conf. et satisf. § 37. M. S. 192; Art. Smalc. II. II. § 12. 13. M. S. 363). Vielmehr wird in jenem Leben nicht mehr Vergebung sein, sondern die Gläubigen, welche hienieden beständig der täglichen Vergebung durch den heiligen Geist bedürfen, werden dann gar reine und heilige Menschen sein, entronnen von Sünde, Tod und allem Unglück, indem, wenn sie verwesen, er's (der heil. Geist) ganz auf einen Augenblick vollführen und sie ewig dabei erhalten wird. Cat. maj. III. Art. III. § 58. 59 (M. S. 439). Doch wird das Beten für Verstorbene nicht geradezu verhindert (A. C. XXIV. § 94. M. S. 269).

4. Für die Gläubigen ist aber die Seligkeit, zu welcher sie der Herr bei seiner Wiederkunft weckt, nicht allein Freiheit von Sünde, Tod und Teufel (Cat. maj. II. II. Art. § 33. M. S. 454; F. C. s. d. I. § 46. M. S. 583), sondern ein Zustand der Vollkommenheit und zwar nicht nur der Seele (Cat. maj. III. Art. III. § 58), sondern auch des wiedererlangten, erneuerten und verklärten Leibes (A. C. A. de conf. et satisf. § 56. M. S. 196; F. C. s. d. I. § 46. M. S. 583). Und sie werden in Gemeinschaft mit allen Frommen (Auserwählten) und Gerechten (C. A. art. IV) in Christi Königreich (Cat. min. art. II; Cat. maj. III. 2. petit. § 52) in alle Ewigkeit (in omnem aeternitatem, F. C. s. d. VI. § 25. M. S. 643) Gott von Angesicht zu Angesicht schauen, mit eitel Freuden den Willen Gottes thun und die reinste Wonne genießen (Cat. maj. a. a. O). Die Art und Folge der Auferweckung der Toten haben die Bekenntnisse nicht weiter ins Auge gefaßt.

5. Noch eins deuten die Bekenntnisse betreffs des Lebens in der Auferstehung an. Wie fern sie nämlich davon auch sind, irgend einem Werk oder einem Grade der Heiligung das geringste Verdienst hinsichtlich des aus seiner Gnade uns in Christo geschenkten ewigen Lebens zuzuerkennen, so bezeichnet die Apologie dennoch das ewige Leben darum als einen Lohn, weil mit ihm unser Werk und Trübsal vergolten wird, obschon der Schatz so groß ist, daß Gott ihn uns um der Werke willen nicht schuldig wäre (A. C. A. de dilect. et implet. leg. § 244 f. M. S. 148). Ja, es wird sogar gelehrt, die Seligen werden Belohnung haben, einer höher denn der andere. Solchen Unterschied macht der Verdienst, nachdem er nun Gott gefällt, und ist Verdienst, dieweil diejenigen

solche gute Werke thun, die Gott zu Kindern und Erben angenommen hat (ibid. § 248. M. S. 148).

§ 71. Die Eschatologie in den reformierten Bekenntnissen.

Auf die Aussagen de rebus novissimis in den reformierten Bekenntnissen an sich gesehen ist, weil dieselben sich gleich den lutherischen, wo sie darauf zu sprechen kommen, streng an die biblischen Aussagen halten, eine volle Übereinstimmung in negativer wie positiver Hinsicht zu konstatieren. Und dennoch deutet sich in der Art der Erwähnung und der Nichterwähnung derselben die reformierte Eigentümlichkeit der Auffassung des Evangeliums deutlich an.

Für die lutherischen Bekenntnisse lag, wie bemerkt in den Zeitverhältnissen, denen sie entsprechen, keine Veranlassung zu einer geflissentlichen Erörterung der Eschatologie vor. Und dennoch werden dieselben wie in der thetischen Rechenschaft vom Glauben vor Kaiser und Reich ebensowenig übergangen als in der populär-praktischen Darlegung der beiden Katechismen. Und auch die durch vorliegende Antithesen in ihrer Anlage und ihrem Umfang bedingten andern Bekenntnisse kommen, wenngleich sie zu besondern Artikeln darüber nicht veranlaßt sind, aus praktischen Gründen je und je auf einzelne Punkte der eschatologischen Dinge zu sprechen.

In den reformierten Bekenntnissen ist das anders. Daß solche Partikularbekenntnisse wie der Consensus Tigurinus und Genevensis, die Scotica posterior und Declaratio Thomnensis auf Eschatologisches nicht zu reden kommen, kann nicht befremden. Anders aber steht es mit dem Cat. Genevensis, der Conf. Gallica, Scotica prior und selbst der Conf. Anglicana, die mit Ausnahme eines das Purgatorium ablehnenden Artikels gar nichts über die Vollendung der Welt und die Wiederkunft Christi zu sagen haben. Auch der Heidelberger Katechismus berührt nur in der Fr. 52: Was tröstet dich die Wiederkunft Christi zu richten die Lebendigen und die Toten? und Fr. 57. 58: Was tröstet dich die Auferstehung von den Toten? und der Artikel vom ewigen Leben? die letzten Dinge? Es läßt sich der Eindruck nicht verwinden, als hafte für die Reformierten ein geringeres Glaubensinteresse diesen letzten Dingen an als für die Lutheraner.[1])

---

[1]) Wie wenig zufällig das ist, lehren die beiden letzten reformierten Sym-

Dieser wird nämlich auch keineswegs beseitigt durch die Breite der Ausführungen in der Conf. Belg. art. 27 (N. p. 387) und in der Helv. posterior art. 11 fin. (de Jesu Christo N. p. 485 s.) und art. 26 (de sepultura Fidelium N. p. 529).[1]) Denn die reichere Ausführung ist nur die Folge des Bestrebens, alle biblischen Aussagen pflichtgemäß zu registrieren, da das Neue Testament die lex doctrinae des neuen Bundes ist. Man spürt deutlich, ein eigentliches Glaubensinteresse hat dort nicht die Feder geführt. So geht auch hier einem Spiritualismus, welchem die himmlischen Realitäten unversehens hinter dem Bewußtsein von Gott erwählt zu sein völlig zurücktreten, ein Halten auf den Buchstaben der heiligen Schrift zur Seite, der dann gerade leicht zu einer falsch-realistischen Betonung der Schriftworte führen kann. Von beiden zeigen sich die Ansätze bei den Sekten.

§ 72. Die Eschatologie in den Lehrbegriffen der kleineren protestantischen Kirchenparteien.

1. Die eschatologischen Glaubenslehren treten bei den meisten der kleineren Kirchenparteien völlig in den Hintergrund. Die Gesichtspunkte, aus welchen diese Zurückstellung hervorgeht, sind aber sehr verschiedene. Die Quäker, hervorgegangen aus den independentisch gesonnenen Heiligen der Tage Cromwells sehen in ihrer vom innern Licht erfüllten und getriebenen Gemeinschaft, was ihnen als Vollendung, in die schwärmerische Hoffnung des tausendjährigen Reiches gekleidet, von je her vorgeschwebt, verwirklicht: eine rein geistige, von jeglicher äußeren Autorität befreite Kirche als Gemeinschaft von unmittelbar mit dem himmlischen Haupte verbundenen und von diesem erleuchteten Gläubigen. Sie haben an dem inneren Licht eine unerschöpfliche Quelle reicher innerer Förderung und eines seligen inneren Friedens, welche sie gerade in ihren Schweigversammlungen, und infolge derselben schon der Süßigkeit des Stilleseins im Herrn genießen läßt.

---

boliker. Weder Ebrard (Salnar's Harmonia conf. fidei 1887) noch K. Müller (Symbolik 1896) berücksichtigen die Eschatologie.

[1]) Angeführt werde noch, daß in Zwinglis ratio fidei und expos. fidei christianae sich Abschnitte de purgatorio, de damnatione und de vita aeterna finden, aber nur aus polemischen Rücksichten auf römische, philosophische und katabaptistische Aufstellungen.

Für wen in solcher Weise der Unterschied des Glaubens und des Schauens dessen, was ist, und was wir als Christen sein werden, hinweggenommen ist, für den ist zum Warten auf die Zukunft gar kein Anlaß mehr. Das Reich Gottes ist bereits verwirklicht.

Bei den Sozinianern ist Christus der legislator novi foederis, und tum vere Deus regnat, cum in animis et cordibus nostris regnum exercet, und die zweite Bitte des Herrengebets geht allein dahin, ut nos, ut animum illi nostrum consecremus, inducat (Cat. Rac. qu. 224). Das ewige Leben fällt dem Sozinianismus mit dem donum Spiritus sancti völlig zusammen (qu. 352 und 353) und schließt nur eine ewige Fortdauer in sich (qu. 355). Wem sich in solcher Weise das Reich Gottes in den Bereich der ethischen Verwirklichung der praecepta Christi umsetzt, für den können gleichfalls alle in den Verheißungen der Schrift angedeuteten Hoffnungsgegenstände keine Realität behalten. Die Bestätigung dafür liegt darin, daß der Sozinianismus für die Frommen zwar eine Auferstehung annimmt, und sogar ihnen corpora corpori glorioso Domini Jesu Christi similia dem Wortlaut nach verheißt (qu. 468), aber die Auferstehung des Fleisches leugnend auch bei Christo nur von einem geistlichen Leibe spricht (corpus immortale, spirituale, cum factus sit in Spiritum vivificantem qu. 467), und also nur an eine geistige Fortdauer denkt. Das wird dadurch noch bestätigt, daß nach sozinianischer Lehre die Gottlosen einst dem Teufel zu völliger Vernichtung preisgegeben werden, worin ihre Strafe besteht.

2. Die Mennoniten sind die von den äußerlichen Übertreibungen zurückgekommenen Anabaptisten der Reformationszeit. Haben sie es nun auch aufgegeben in der drastischen Weise eines Johann von Leiden und seiner Münsterschen Genossen an ihr Reich als „das Reich vorlängst vorgesehen durch den Mund aller Propheten, durch Christus und seine Apostel in Kraft des heiligen Geistes angefangen und geoffenbaret“[1]) zu glauben, so betrachten sie sich doch noch als das neutestamentliche Israel, die Gemeinde Christi, an der weder ein Runzel noch ein Flecken geduldet werden darf (Ris. Conf. art. 24. 37. 38). Bei dieser Vorstellung kann nur auf eine äußere irdische Verherrlichung der Gemeinde Gottes gehofft

---

[1]) Wie es im Erlasse Johs. v. Leiden heißt bei Hase, Das Reich der Wiedertäufer, S. 91.

werden. Die furchtbare Enttäuschung in Münster und die bittere Verfolgung, welche die Gemeinden um solches Glaubens willen 40 Jahre lang betraf (1534—1574), hat zwar in den Bekenntnissen davon schweigen lassen, sie kam aber in den Flugschriften der Jahre 1644—1658 zum lebendigsten Ausdruck, in denen die volle Gleichgesinntheit mit den englischen baptistisch gesonnenen Independenten bekundet wird.

Diese aber gerade in jener Zeit (1644 erstes baptistisches Glaubensbekenntnis) aus den Puritanern sich entwickelnden englischen und nordamerikanischen Baptisten waren nicht bloß damals Träger einer Religion der Prophetie und des Chiliasmus, sondern hielten auch nach der Katastrophe des Reichs der Heiligen unter Cromwell (1653) an dem Chiliasmus bis heute fest. Es entspricht das ganz ihrem äußerlichen Hängen am Buchstaben der Schrift, welcher sie das Untertauchen bei der Taufe zum Zeichen des rechten Christentums machen läßt. Auch das Bekenntnis der deutschen Baptisten vom Jahre 1849 schließt bezeichnend mit den Worten: Wir sind eingedenk des Wortes des Herrn: „siehe, ich komme bald", und mit dem Geist und der Braut, als deren wesentliches Glied wir uns betrachten, rufen wir: „Amen, ja komm Herr Jesu!"

3. Hier muß auch noch einmal der Vollständigkeit halber anhangsweise der Irvingianer gedacht werden, die in vollem Gegensatz zu ersteren Parteien stehen und mit den letzteren in buchstäbelnder Auffassung der Eschatologie zusammentreffen. Sie verdanken ihre Entstehung der Ungeduld, welche bei dem Unbefriedigenden der alten irdischen Kirchengestalten, weil diese nach dem Willen des Herrn in der Welt sein sollen (Joh. 17, 11. 15), die Vollendung des Reiches Gottes nicht erwarten kann. Das kommt zum Ausdruck in dem ganz besonderen Nachdruck, welchen sie auch in ihrer Verkündigung auf die eschatologischen Erwartungen legen. Sie gehen davon aus, daß die Periode des vierten danielischen Weltreichs zwar noch währt, aber im Ablaufen begriffen ist, was sie am Wiedererwachen der apostolischen Geistesgaben wie das Zungenreden abnehmen. Darum harren sie auf das Wiederkommen Christi zur Aufrichtung des Millenniums, dessen Eintritt Israel wieder nach Palästina führt, um von dort aus als das Volk Gottes an der Spitze der Nationen zu stehen. Die dann lebenden Gläubigen werden dann Christo (nach 1. Thess. 4, 16) dem Herrn entgegen in die Luft entrückt werden, um dort als Versiegelte der letzten

schweren Drangsal völlig entrückt zu sein. Daß aber diese nach dem Wort des Apostels in Christi Reich herrschen sollen und da eine Kollision mit Israels tausendjähriger Herrschaft eintreten müßte, — das wird nicht aufgeklärt, wodurch die falsche Projektion, unter der diese Dinge betrachtet werden, kenntlich gemacht ist.

§ 73. Die römische Lehre von den letzten Dingen.

Die römische Kirche bekümmert sich in ihren Bekenntnisschriften und Dekreten nicht um die Vollendung des Reiches Gottes und Christi. Für die Zukunft hat sie nur noch Christi munus judicii ins Auge zu fassen, wie für die Vergangenheit das munus redemtionis und für die Gegenwart das munus patrocinii (Cat. Rom. I. 8 qu. I. Streitw. I. p. 178). Allein die Funktion Christi hat sie zu erwägen, welche für ihre einzelnen Glieder noch in Betracht kommt. Sie als Ganzes ist bereits das Reich Gottes, wie sie sich ja nach Äußerungen Pius IX. für den Dan. 2, 34 in Aussicht gestellten Stein erachtet, welcher das thönerne Gebilde des letzten Weltreichs zu zertrümmern bestimmt ist; für sich hat sie deshalb, wie sie als auch dem Diesseits angehöriges Reich durch das Sakrament der Ehe (vgl. § 67, 2) thut, dessen erster Nutzen mit den Worten angegeben wird: Primum (bonum) est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei (Conc .Flor. in Bulla Eugenii IV. Denz. § 597), nur ihre Ausbreitung zu erstreben. Sofern sie aber auch das Jenseits mitumspannt, als ecclesia triumphans legt sie nur darauf Gewicht, daß die Seele nach dem Tode noch fortlebt. Selbst der Humanistenfreund Leo X. hat es darum für geboten erachtet durch das 5. Laterankonzil 1513 den Satz zu verdammen, animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus, dagegen feststellen zu lassen, daß die Seele et immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda ist (Denz. § 621). Betreffs der Seelen, quae post contractam peccati maculam vel in suis corporibus vel eisdem exutae corporibus . . . sunt purgatae wird nebenbei in der Professio fidei pro Graecis praescripta offenbar mit Rücksicht auf die griechische Grundanschauung vom Wesen des durch Christum gebrachten Heiles bemerkt, (eos) in coelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est (Denz. § 870 und 875). Im übrigen aber sind der röm. Kirche, wieder

für sie höchst charakteristisch, nur zwei Punkte von Wichtigkeit: der infernus in seinem ganzen Umfange und die sancti beatique als Gegenstand des cultus und der invocatio.

Ersterer ist für die Kirche von höchster Bedeutung, da ihre potestas solvendi et ligandi auch über ihn sich erstreckt. Der infernus hat nach ihr vier verschiedene Abteilungen. Erstens giebt es einen limbus infantum vel puerorum (Denz. § 1389); es ist der Aufenthaltsort der ungetauft sterbenden Kinder. Ihnen haftet das peccatum originale an, quod sine consensu contrahitur, darum aber auch nur die carentia visionis Dei als die poena damni und nicht die gehennae perpetuae cruciatus zur Folge hat, wenn auch unaufhebbar ist (Innocentii III. Decreta. Denz. 341). Zweitens ist da der infernus propria significatione (gehenna, abyssus), ubi perpetuo et inextinguibili igne damnatorum animae simul cum immundis spiritibus torquentur (Cat. Rom. I. 6. qu. 3. Streitw. p. 162). Hier wird außer jener poena damni auch noch die poena sensus aeterna mittelst der gehennae perpetuae cruciatus erlitten; in ihn aber gewiesen zu werden, das wird als poenarum et suppliciorum pars futura nur den impii beim Weltgericht zufallen, deren Sünde dann noch nicht abgebüßt sein wird (Cat. Rom. I. 8. qu. 3). Drittens wird für die Frommen des Alten Bundes auf Grund von 1. Sam. 28, 19 eine von jenen Abteilungen vollständig verschiedene, der limbus patrum oder sinus Abrahae, angenommen. Ibi sine ullo doloris sensu beata redemptionis spe quieta habitatione fruebantur (Cat. Rom. I. 6. qu. 3). Ihre Qual bestand darin, daß sie Dei adspectu privati et spe beatae gloriae, quam exspectabant, suspensi waren; sie ist aber durch Christi descensus ad inferos beendet, soweit jene Frommen nicht noch durchs purgatorium mußten. Dieses ist für die römische Kirche die wichtigste Abteilung des Infernus. Wie das Feuer, welches die Verworfenen in der Gehenna quält, wird auch das ignis purgatorius als ein verus et proprius ignis et ejusdem speciei cum nostro elemento nach Bellarmin (De purg. C. II. c. 7) gedacht, das sich in profundissimis terrae partibus befindet und in den Vulkanen zu Tage tritt, und deshalb auch die wiedererweckten Leiber der Verdammten peinigen kann. In das ignis purgatorius kommen die Seelen nach dem judicium privatum, das beim Ausgang aus dem Leben über jeden gehalten wird, so daß auch die im Fegefeuer befindlichen Seelen

über ihr Heil nicht ungewiß sind, sondern definitum tempus kennen, während der sie der dilatio felicitatis unterstehen. Die Seelen der Frommen müssen dort aber noch expiari (Cat. Rom. I. 6. qu. 3), weil ihnen nach der Tilgung der ewigen Strafen durch die gratia justificans noch immer dignis poenitentiae fructibus de commissis et omissis satisfacere nötig blieb und sie poenis purgatoriis post mortem purgari debent, und weil in aeternam patriam nihil coinquinatum ingreditur (Denz. § 875 und Cat. Rom. a. a. O.). Aber die Kirche hält daran beständig fest, animas ibi detentas fidelium suffragiis (Denz. § 866), potissimum vero acceptabili altaris sacrificio (Seelenmessen), juvari (Conc. Trid. XXV. Denz. § 859). Und hierdurch bewährt sich die Kirche und Hierarchie als Heilsvermittlerin noch über das Leben hinaus.

In derselben Hinsicht ist der römischen Kirche auch das Dasein der Heiligen und Seligen (sancti beatique) höchst wichtig, welche durch die Bluttaufe oder durch eine andere jener an Wert gleichkommende Leistung auf den sofortigen Eintritt in den Himmel Anwartschaft erlangten. Da ihnen zugeschrieben wird, daß sie una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus deo offerre, so kann die Kirche wieder deren intercessio vermitteln, und auf deren invocatio und die reliquiorum honor als den Weg, am Schatz ihrer guten Werke Anteil und so Ablaß (indulgentia) zu erhalten, verweisen (Conc. Trid. a. a. O.).

§ 74. Die eschatologischen Lehren der griechischen Kirche.

Der der griechischen Kirche eignen Erlösungsidee gemäß faßt sie auch das ewige Leben (Conf. orth. I. qu. 125 und 126. Kimm. p. 200 s.) als eine *ζωὴ μὲ χαραῖς καὶ εὐφροσύναις πνευματικαῖς*, an dem auch der Leib als *σῶμα ἀθάνατον ἄφθαρτον, ἀνενδεὲς βρώσεως καὶ πίστεως ὅμοιον πνεύματι* teilnehmen wird. Es ist ein Schauen des Lichts, welches *καταπαύει πᾶσαν ἐπιθυμίαν πάσης σοφίας καὶ καλοσύνης*. Das Bestreben, das zukünftige Leben so geistig als möglich zu fassen und alles Materielle nach echt altgriechischem Horror vor allem Sarkischen abzustreifen, zeigt sich auch darin, daß bei Erklärung der Worte des Constantinopolitanums: *προσδοκῶ ἀνάστασιν νεκρῶν*, darüber daß *πᾶσα ψυχὴ θέλει ἐπιστρέψειν εἰς τὸ ἴδιον*

τὸ σῶμα (qu. 121) schnell hinfortgeeilt wird. Betreffs des von Christo abzuhaltenden Weltgerichts ergeht sich die Conf. orth. (qu. 57—67) in breiter Rekapitulation biblischer Ausführungen, lehnt aber die Abhaltung desselben am selben Orte und zu einer Zeit für alle ab (qu. 51). Aber während die Bestrafung derer, die *ἀποθνήσκουσιν εἰς ὀργὴν τοῦ θεοῦ*, mit leichteren und schwereren ewigen Strafen bekannt wird, wird auch anerkannt, *πῶς ὕστερον ἀπὸ τὸν θάνατον ἡ ψυχὴ δὲν ἠμπορεῖ νὰ ἐλευθερωθῇ ἢ νὰ μετανοήσῃ*, und auch ausdrücklich die abendländische Lehre vom Fegefeuer (qu. 66) verworfen, aber dennoch erklärt, daß Gebete und Almosen, die für eine Seele von noch Lebenden gebracht werden, jener viel nützen und ihre Befreiung *ἀπὸ τὸν δεσμὸν τοῦ ᾅδου* bringen können (qu. 64. Kimm. p. 134). Diese scheinbare Inkonsequenz dürfte sich indes aus dem altgriechischen origenistischen Gedanken der Apokatastasis erklären, indem der Kirche als Ganzem selbst durch ihren Mysteriendienst die schließliche Errettung aller als möglich vorbehalten wird.

Dritter Teil.

Die Lehre von dem prinzipiellen Wesen der einzelnen Kirchenparteien.

---

§ 75. Über den Begriff des Wesens einer Kirchenpartei.

1. Die Vergleichung der Lehre der Symbole der verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften bietet zu einer zwiefachen Beobachtung Anlaß. Vor allem nämlich lehrt sie erkennen, daß sie sämtlich, wie verschieden sie auch die einzelnen Momente des christlichen Glaubens und Lebens genauer bestimmen, dennoch den Thatbestand der durch Jesum Christum dem Geschlechte Adams vermittelten Gemeinschaft mit Gott den alleinigen Gegenstand ihres Glaubens und Bekennens sein lassen. Alle in keiner Weise unbedeutsam zu erachtenden Abweichungen in der Auffassung des Evangeliums weisen nicht auf eine Verschiedenheit des objektiven Glaubensgegenstandes, sondern nur auf unterschiedliche Arten diesen innerlich zu erfassen, und ihn in Wort und That zu bekennen, d. h. in Lehre und Leben zum Ausdruck zu bringen hin. Auf dieses Ergebnis der Vergleichung vorab hinzudeuten, darf die Symbolik in einer Zeit nicht unterlassen, in welcher man es wieder als einen Fortschritt theologischer Erkenntnis anzupreisen beginnt, daß das Christentum bloß als eine Stufe der noch dauernd vervollkommnungsfähigen Erfassung des religiösen Innenlebens des Menschengeschlechts angeschaut werde. Jene Übereinstimmung aller kirchlichen Gemeinschaften thut zweifellos dar, daß jede Theologie sich mit der gesamten Christenheit in den schneidendsten Widerspruch setzt, welche im Christentum lediglich ein Phänomen des religiösen Geisteslebens der Menschheit erblicken will, und es so darstellt, als ob Jesus nur der Anfänger, und nicht vielmehr der von Gott selber

dargebotene Gegenstand des Heilsglaubens sei. Wie bedeutsam aber auch dies Ergebnis des komparativen Teils der Symbolik für die Feststellung des Wesens des Christentums ist, so hat es die Symbolik doch weniger damit, als mit der Klarlegung der prinzipiellen Verschiedenheit des Wesens der einzelnen kirchlichen Gemeinschaften ihrer Aufgabe gemäß zu thun, die sich als weitere Beobachtung aus ersterer ergiebt.[1])

Um der Verschiedenheit der Glaubensstellung der kirchlichen Gemeinschaften zu dem Gegenstande alles christlichen Glaubens willen schrieb man denselben früher eine verschiedene Religion, heute nur eine verschiedene Konfession zu. In dieser Änderung des Sprachgebrauchs liegt an sich noch keine Abminderung des Urteils über den Grad der zwischen ihnen obwaltenden Gegensätze. Der Umfang des Begriffs Religion hat sich in der Zwischenzeit nur erweitert. Früher verstand man unter Religion überhaupt nur einen modus cognoscendi und colendi des wahren Gottes,[2]) der durch Christus uns offenbar geworden ist; nur Judentum und Christentum galten als Religionen, und auch alle Arten des Christentums erschienen deshalb als unterschiedliche religiones.[3]) Seitdem aber die Religionsphilosophie sich von psychologischen Gesichtspunkten aus veranlaßt gesehen hat, die religiösen Weltanschauungen aller Völker und Zeiten als Momente eines psychologischen Problems zu betrachten und zu erläutern, ließ sich an jenem engen Sprachgebrauche nicht länger festhalten. Für die Unterschiede der mannigfachen Glaubensstellungen unter den Christen mußte ein anderer Terminus zur Anwendung kommen als für den Unterschied der Verehrung des wahren und irgend eines falschen Gottes. So fing man zwischen religiones und confessiones zu unterscheiden an, ohne daß darin schon eine gleiche Wertung dieser liegen müßte.

---

[1]) Vgl. S. 1 ff. und S. 18 f.

[2]) Vgl. Quenstedt, Theol. didact.-polem. P. I. c. 1. p. 19; Kalov, Isagogae theol. Tr. I. c. VII. § 2; Hollaz, Exam. theol.-acroamat. I. p. 33.

[3]) Von dieser Anschauung aus spricht man vom Augsburger Religionsfrieden des Jahres 1555, heißt es im Westfäl. Friedensinstrumente: Praeter religiones supra numeratas nulla alia in S. Romano Imperio recipiatur et toleretur, — erörtert J. Gerhard (Loc. theol. P. I. c. 6. sect. 5. membr. 1. § 199) die Frage: an magistratus debeat plures religiones in republica tolerare, und macht noch das Preuß. Allgem. Landrecht I. Tit. 11. § 17 einen Unterschied zwischen religio recepta und religio tolerata.

Die Parteien der christlichen Kirche stehen sich als voneinander sich sondernde Bekenntnisgemeinschaften gegenüber. Was ihnen wesentlich und eigentümlich ist, das besteht darum aber nicht wie bei den Philosophenschulen alter und neuer Zeit lediglich aus Theorieen und aus die Religion betreffenden Lehrsätzen. Vielmehr hörte jede Gestaltung des Christentums auf, als solche gelten zu können, welche keine eigentümliche Art des inneren Sich-verhaltens und des Sichbekennens zu dem uns in Christo offenbar gewordenen Gott in Wort und That wäre oder doch sein wollte, also nicht eine ihrer Glaubensstellung entsprechende Lebensweise bedingte. Bei allen Kirchenparteien erstreckt sich, wie im zweiten Teil der Symbolik sich gezeigt hat, deren Eigentümlichkeit ebenso auf das ethische und das kultische Gebiet, wie auf die Glaubenslehre. Der notwendige innere Zusammenhang zwischen allen Äußerungen des Christenlebens bringt es mit sich, daß alle Momente des ersteren von dem, was jede Kirchenpartei im Glauben ergreift, durchweg abhängig sind, weshalb deren prinzipielles Wesen vornehmlich aus dem, was sie glauben und im Glauben leben will, und als solches in ihren Bekenntnisschriften oder Symbolen bekundet hat, entnommen werden darf (vgl. § 7. S. 36 ff.).

In mehrfacher Beziehung ist es aber förderlich, das angedeutete Verhältnis zwischen der in den Bekenntnissen bezeugten Glaubensstellung und dem kirchlichen und religiös-sittlichen Leben der Glieder einer Kirchenpartei hier noch näher ins Auge zu fassen. Die jeweiligen Ordnungen, Sitten, Gebräuche, die Weise ihrer Gottesdienste und aller sonstigen Äußerungen der Frömmigkeit, wie auch ihre geistliche Entwickelung und ihr äußeres Wachstum sind von hohem historischen und pastoraltheologischen Interesse, fallen aber dennoch für die Feststellung des prinzipiellen Wesens der kirchlichen Gemeinschaft wenig ins Gewicht. Denn alle bezeichneten Punkte stehen unter dem Einfluß der stets wechselnden äußeren Verhältnisse und Einflüsse, und unterliegen demgemäß selber mancherlei Wechsel, während aus diesem keine Beeinträchtigung der inneren Stellung zu dem Gott des Heils, in dessen Wesen kein Wechsel des Lichts und der Finsternis ist, resultieren kann. Wie er und sein Wort der ewig feste Punkt beim Wandel aller Dinge bleibt (Matth. 24, 35), so kann auch der Glaube seine Stellung zu ihm den Fluktuationen der mensch-

lichen Meinungen und Sinnesweisen sich nicht unterwerfen, und muß deshalb auch die in den Bekenntnissen bereits zum Ausdruck gelangte Heilserkenntnis eine konstante bleiben. Darum tritt in den Symbolen vor allem das sich gleichbleibende prinzipielle Wesen einer Kirchenpartei hervor.

Andrerseits treten in einer solchen infolge des Oszillierens der Stärke des geistlichen Lebens im Lauf der Zeiten von einander abweichende, und nicht selten sehr tief greifende Zustände ein. So lange diese aber nicht zu einer ausdrücklichen Abrogierung des Bekenntnisstandes seitens der Kirchengemeinschaft führen, wodurch diese erst eine andere würde, können derartige Disharmonieen zwischen dem geistlichen Leben eines Geschlechts ihrer Glieder und ihrem Bekenntnisstande diesen nicht alterieren. So gewiß erstere auf eine innere Krisis in der Gemeinschaft hindeuten, und diese vor neue Aufgaben stellen, bleiben dieselben doch für die Erkenntnis des prinzipiellen Wesens einer Kirchenpartei von nur nebensächlicher Bedeutung.[1]) Denn, da dieselben zumeist durch Beeinflussungen von andersartigen Kirchenparteien zurückzuführen sind, so weisen sie auch höchstens auf ein einzelnes Moment in dem eignen Wesen hin, und erstrecken sich nicht auf alle Glieder, und vielfach auch nicht auf alle Teile der Kirchenpartei. Eine Begründung des Urteils über das Wesen einer solchen auf dergleichen temporäre, wenn auch weit verbreitete, Zustände würde deshalb nur zu einer unzutreffenden Beurteilung und Darstellung führen.

Bei einer theologischen Wägung namentlich des geistlichen und sittlichen Lebens einer Kirchenpartei darf auch nicht außer acht gelassen werden, daß eine gewisse Disharmonie zwischen der dem Bekenntnis voll entsprechenden Lebensgestalt und den thatsächlichen kirchlichen Zuständen schon durch das Wesen des Menschen vernotwendigt wird. Dessen von Christus ausdrücklich bezeugte arge Art (Luk. 11, 13) bringt es hienieden mit sich, daß in allen Glaubensgemeinschaften stets eine beträchtliche Differenz zwischen der von diesen erstrebten (ideellen) und der in ihnen erreichten (realen) Gestalt und Erscheinung bleibt. Die Art solchen Mangels

---

[1]) Als beispielsweiser Beleg für das oben Angedeutete aus dem Gebiet der lutherischen Kirche kann hier auf alles, was Rocholl, Gesch. der evang. Kirche Buch II. Abschnitt 2. Kap. 8 ausführt, hingewiesen werden, wenngleich seine Notizen dort wie häufig, ebenso unvollständig als einseitig sind.

wechselt mit und nach den Zeiten. Jede Kirchenpartei hat auch im blühendsten Zustande das Wort St. Johannis (1. Joh. 1, 8) sich in Erinnerung zu halten. Wollen und Vollbringen sind bei ihr niemals im Einklang. Dennoch wäre es falsch und ein gewisser intellektueller Donatismus, falls man bei Bestimmung des Wesens einer Kirchenpartei die thatsächlichen Zustände stark ins Gewicht fallen ließe. Je völliger eine Kirchenpartei das von Gott geoffenbarte Heil im Glauben zu erfassen gewürdigt ist, um so mehr werden die geistlichen Mängel ihre sämtlichen Glieder zu einem Hindernis dafür werden, daß das kirchliche und sittliche Leben in ihr zu einem völlig homogenen Ausdruck ihrer Erfassung der Heilswahrheit werde. Je mehr bei solcher eine gesetzliche Veräußerlichung des Evangeliums aus irgend einem Grunde unterläuft, um so eher wird die Eigentümlichkeit des Bekenntnisses im kirchlichen und sittlichen Leben zu einem anscheinend konformen Ausdruck wenigstens hier und da gelangen.

Muß demnach bei der Bestimmung des Wesens einer kirchlichen Gemeinschaft in überwiegendem Maße auf dem in den Bekenntnissen Bekundeten gefußt werden, so würde es doch unrichtig sein, das Wesen einer solchen einfach aus der größeren oder kleineren Summa von Übereinstimmungen betreffs der einzelnen Momente des Glaubensobjekts in ihren Bekenntnissen mit denen anderer Parteien erschließen zu wollen. Da in gewissem Maße bei allen eine ganze Reihe von Glaubenssätzen wiederkehren, so kommt es vielmehr auf das treibende Prinzip an, welches die Eigentümlichkeit der Fassung der Glaubenssätze seitens derselben bedingt und erklärt. Manche Kirchenpartei ist als solche an sprechenden Zügen der ihr eigenartigen Frömmigkeit leicht erkennbar. Dennoch würde man nicht dazu gelangen, ihr Wesen wahrhaft zu erkennen, wollte man sich an diese allein halten. Denn dieselben sind doch vielfach nur ein von ganz anderen Potenzen hervorgerufener Reflex ihres eigentümlichen Wesens, und dieses tritt in ihnen allein nicht rein hervor. Dieses kann deshalb nur festgestellt werden, indem man den Gesichtspunkt der Erfassung des Evangeliums herauszufinden sich bemüht, welcher alle ihre Eigentümlichkeiten im letzten Grunde bedingt und erklärt.

2. Nicht zufällig ist bisher stets nur vom prinzipiellen Wesen der Kirchenparteien gesprochen, und nicht von deren Prinzipien. Von solchen spricht die Theologie überhaupt erst

seit dem Beginn des neunzehnten Jahrhunderts.[1]) Dabei liefen aber, zumal man stets nur vom Wesen des Protestantismus im allgemeinen sprach, viele Unklarheiten unter. Denn an der als Protestantismus allenfalls bezeichenbaren Geistesrichtung[2]) waren sehr heterogene Geister beteiligt. Als deren gemeinsame Eigentümlichkeit kann nur die Zustimmung zu Luthers Protest wider Roms Vergewaltigung der dem Christen gebührenden Freiheit im Glauben betrachtet werden. Dazu kann man vom Prinzip einer konkreten geschichtlichen Erscheinung, wie das jede kirchliche Gemeinschaft ist, überhaupt nur sprechen, indem man dieselbe willkürlich in Analogie mit den Systemen stellt, welche bei der Entwickelung der Philosophen aufeinander gefolgt sind. Nun handelt es sich aber bei den kirchlichen Gemeinschaften keineswegs um Erkenntnistheorieen und Lehrsysteme in erster Linie, sondern um reale Gestaltungen des christlichen Glaubens*lebens*. Was deshalb bei philosophischen Systemen, bei welchen es sich um die Lösung von Erkenntnisproblemen handelt, völlig am Orte ist, das wird auf letztere angewandt zu einer Quelle zahlloser irrtümlicher Urteile. Verkörperungen des christlichen Glaubenslebens dürfen nimmer als bloße logische Entfaltungen eines oder mehrerer bei deren Auftreten als Axiome geltend gemachten Lehrsätze betrachtet werden. Sie sind vor allem verschiedene Weisen der Ergreifung der göttlichen Erlösungsthat mit dem ganzen inneren Menschen von einem teils aus geschichtlichen Verhältnissen resultierenden, teils subjektiven Gesichtspunkte aus. Ein solcher hat nur insofern die Art eines Prinzips, als von ihm die gesamte Anschauung der Kirchenpartei und deren sonstige Ausgestaltung, Richtung und Charakter empfängt. Da es nun nicht durchaus notwendig ist, daß sich ein derartiger Gesichtspunkt in eine bestimmte Formel fassen läßt, so erscheint es ratsamer, nicht von Prinzipien, sondern bloß vom prinzipiellen Wesen einer Kirchenpartei zu sprechen.

Bei *allen* werden wir demnach das Glaubens- und An-

---

[1]) Vgl. *Boon*, de duplici principio, unde in ecclesia emendanda exierunt saec. XVI. Reformatores; Gron. 1839; J. A. *Dorner*, Das Prinzip unserer Kirche nach dem inneren Verhältnis seiner zwei Seiten. 1841.

[2]) Vgl. *Kahnis*, Über die Prinzipien des Protestantismus. Leipzig 1865 und auch *Reuters* Darlegung über die voneinander weit verschiedenen Richtungen der religiösen Aufklärung im Mittelalter in seiner Geschichte derselben. 2 Bde. 1876. 77.

schauungsmoment herauszustellen bemüht sein, welches sich als der deren eigentümliche Erfassung der durch Christum bewirkten göttlichen Erlösungsthat und ihre religiöse Gemütsrichtung bestimmende Grundzug erprobt. Denn es wäre unberechtigt und unrichtig beim evangelischen Christentum allein und nicht auch bei den griechischen, römischen Kirchenparteien von einem Prinzipe sprechen zu wollen. Denn auch deren Christentum stellt sich als Auffassung der großen Heilsthat Gottes in einer eigentümlichen Projektion und als eine besondere (ob als berechtigte oder unberechtigte, kann hier noch dahingestellt bleiben) Gestalt christlicher Frömmigkeit dar. Allein erst nachdem deren prinzipielles, vielfach durch allerlei Äußerlichkeiten mehr verhülltes als bezeichnetes Wesen festgestellt ist, kann deren historische Erscheinung richtig gewürdigt und kirchenpolitisch sachgemäß behandelt werden.

Auch kann es nur als ein Fehlgriff betrachtet werden, in der Symbolik so allgemein vom Prinzip oder Wesen des Protestantismus zu handeln. Denn die Reihe der zu Rom in Gegensatz getretenen Kirchenparteien bilden in keiner Weise eine einheitliche Bekenntnisgemeinschaft. Der Versuch der 1846 begründeten evangelischen Allianz (evangelical alliance) für die kirchlichen Gemeinschaften der protestantischen Welt ein gemeinsames Bekenntnis in neun Punkten[1]) aufzustellen, hat sich nach einem halben Jahrhundert bereits als ein Phantom erwiesen.[2]) Allein bei der höchst äußerlichen Betrachtungsweise als kulturelle Erscheinung ist es zulässig, den Protestantismus als eine einheitliche Erscheinung aufzufassen und zu beurteilen,[3]) und er muß selbst dann noch in eine zu nahe Verbindung mit dem Humanismus gebracht werden, da viele von dessen bedeutendsten Vertretern, wie Erasmus, Kochläus, Murner, Pirkheimer sich der Reformation nicht anschlossen. Da nun thatsächlich aus dieser eine Reihe von kirchlichen Gemeinschaften hervorging, welche ihre eigentümliche Auffassung des Evangeliums in sie gegeneinander abgrenzenden

---

[1]) Vgl. Ph. Schaff, Bibliothec. Symb. III. p. 827 s.

[2]) Vgl. das übereinstimmende Urteil von J. Fr. Stahl, Die luther. Kirche und die Union. Kap. 9. 1859 und von Achelis, Art. Ev. Alliance in Th. R.-E.[3] I. S. 376—381.

[3]) Solche siehe bei K. Hagen, Der Geist der Reformation und seine Gegensätze und bei A. E. Berger, Luther 1483—1526. Berlin 1896 (auch unter dem T. Geisteshelden Bd. 16. 17).

Bekenntnisschriften zum Ausdruck brachten, so muß die Symbolik es als ihre Aufgabe ansehen, deren positiven prinzipiellen Unterschied zu ermitteln. Nur bei sophistischen Skeptikern könnte es genügen, ihren gemeinsamen Gegensatz gegen eine dogmatische Philosophie zu fixieren und von ihren Unterschieden untereinander abzusehen, um deren Wesen zu ermitteln. Bei christlichen Bekenntnisgemeinschaften kann deren charakteristisches Wesen allein deren positiver Stellungnahme zum Mittelpunkte des Christentums entnommen werden,[1]) die in ihren Bekenntnissen beurkundet ist. Sogar in dem Falle, daß allen dem Protestantismus zugerechneten Kirchenparteien ein gleichmäßiges Halten an dem sog. Schrift-, Heils- und Kirchenprinzip (dem formalen, realen und socialen Prinzip der Reformation) beigelegt werden könnte,[2]) würde ihre Abweichung voneinander auf das verschiedene Verhältnis, in dem jene von ihnen befolgt würden, d. i. auf eine prinzipiell verschiedene Handhabung jener zurückgeführt werden müssen. Damit aber ist die Annahme einer Einheitlichkeit ihres Wesens als Illusion erwiesen. Daß die Prinzipien z. B. das formale und materiale, je nachdem man deren Verhältnis bestimmt, zu etwas ganz anderem werden, läßt sich aus einer Vergleichung der Stellung Luthers und z. B. Dorners[3]) zu den also bezeichneten Grundsätzen erkennen, wiewohl gerade dieser Theologe einer der ersten Vertreter der Lehre von den Prinzipien war. Ohne darauf ein besonderes Gewicht legen zu wollen, werde schließlich auch noch darauf hingewiesen, daß in der Annahme von mehreren nebeneinander stehenden Prinzipien an sich schon ein gewisser Paralogismus liegt. Das Ausgeführte reicht hin, das Recht der Symbolik darzuthun, bei jeder der protestantischen Kirchenparteien nach deren eigentümlichem, prinzipiellem Wesen zu forschen.

---

[1]) Darum war es eine Abgeschmacktheit, daß Schenkel (Wesen des Protest. 1845 S. 12), um das Wesen des Protestantismus zu bestimmen, keine bedeutende religiöse Erscheinung der Reformationszeit ausschließen wollte und deshalb die Meinungen eines Denk, Hetzer, Campanus, B. Hubmaier, Grebel u. aa. ebenso in Betracht zog, wie die der Reformatoren.

[2]) So Kahnis a. a. O.

[3]) Siehe J. A. Dorner, Die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus in ihrer Bedeutung für die christliche Erkenntnis und christliches Leben. Zwei Vorträge. Hamburg 1857 und Geschichte der Protest. Theol. 1867. S. 225 und 242 f.

§ 76. Die Beurteilung der Unterschiede.

1. Als Arten der Erfassung des Heils in Christo sind bisher die verschiedenen Glaubensstellungen der Kirchenparteien bezeichnet teils der Gleichheit des Gegenstandes ihres Glaubens, teils des Beruhens dieser Stellungen auf verschiedenen Gesichtspunkten halber. Damit soll aber noch kein Urteil über deren Verhältnis zu einander, noch zu dem Inhalt des Evangeliums ausgesprochen sein. Denn können die verschiedenen Stellungen zu Christo und seinem Heilswerke auch einer rein äußerlichen Betrachtung nach als gleichartige religiöse Phänomene angesehen werden, so dürfen sie doch vom objektiv christlichen Standpunkte aus ohne weiteres weder als gleichsam aufeinander folgende Stufen ein und derselben religiösen Auffassung, noch als gleichberechtigte Schattierungen derselben hingestellt werden.

Man kommt dazu, in den verschiedenen Konfessionen niedere und höhere Stufen der Erfassung der christlichen Heilswahrheit zu sehen, deren erstere zu den letzteren aufsteigen müßten, um deren Eigentümlichkeiten auszuprägen,[1]) welche jetzt noch unter Schlacken verborgen wären, nämlich nur dann, wenn man völlig willkürlich den Protestantismus so in Bausch und Bogen dem griechischen und römischen Christentum gegenüberstellt, und die Fülle der in ersterem hervorgetretenen Mannigfaltigkeit ignoriert. Wäre es nämlich selbst so, daß die drei Arten des Christentums sich aus dem Fortgange der christlichen Erkenntnis vom theologischen zum anthropologischen und theanthropologischen Moment der christlichen Offenbarung ergeben hätten,[2]) so würde sich schon daraus erkennen lassen, daß die beiden ersteren ihre dermalige Eigentümlichkeit allein infolge davon erlangt haben, daß sie sich wider die seiner Kirche von Christo verheißene Leitung in immer vollerer Erkenntnis der Wahrheit durch den heiligen Geist verschlossen haben. Daraus erhellt aber, daß diese Kirchen nicht berechtigt erachtet werden dürfen, allein ihr früher erlangtes Maß an Erkenntnis in Treue festzuhalten.[3]) Keinem Teile der Christenheit kann bloß die Aufgabe gestellt sein, gleichsam in seiner Kammer die ihm einst auf-

---

[1]) Derselbe a. zuletzt a. O. S. 1 f.

[2]) So einst Schenkel a. a. O. und jüngst wieder Rocholl a. a. O. S. 567.

[3]) Gegen Rocholl a. a. O. S. 568.

gegebene Lektion zu lernen, sich aber, was nachher Wand an Wand mit ihm im Hause Gottes durch den heiligen Geist gewirkt wird, nicht zu bekümmern, und den ihm einst anvertrauten Schatz im Schweißtuche einer diesen nur verdunkelnden Tradition zu vergraben.

Überhaupt steht die Berechtigung dazu nicht fest, jede Eigentümlichkeit der christlichen Auffassung, welche allein auf den Besonderheiten der menschlichen Individualitäten beruht, besonders zu pflegen. Auf das Recht, von Kirchenparteien Eigentümlichkeiten zu entwickeln und festzuhalten, hat Schleiermacher mit gutem Grunde, aber freilich auch von einem falschen durch seine Verkennung des Wesens der Sünde bedingten Standorte aus hingewiesen.[1]) Nicht erst infolge besonderer charismatischer Begabung können einzelnen Teilen der großen Gemeinde Jesu Christi besondere Eigentümlichkeiten eignen; solche können auch auf dem durch die göttliche Schöpfungsordnung bedingten Unterschied der psychologischen Anlage der Volksnaturen und Staatenbildungen beruhen, welcher sich notwendig auch auf dem Gebiete der christlichen Erkenntnis und des christlichen Lebens ausprägen muß. Dies würde sich in den Eigentümlichkeiten der verschiedenen volkstümlichen Abteilungen der *ἁγία καθολικὴ ἐκκλησία* auch dann zeigen, wenn die gesamte christliche Welt gleicherweise reiner Predigt des Wortes Gottes und stiftungsgemäßer Verwaltung der Sakramente sich erfreute, und die Sünde in derselben nicht Spaltungen hervorgerufen hätte. Der Wille des reichen Gottes ist im geistlichen wie im natürlichen Leben die Entfaltung einer reichen Mannigfaltigkeit entsprechend den Gaben und Kräften, welche er in seine Kreaturen gelegt hat. Die Knechtung aller Völker unter das gleiche kirchliche Schema der ihren römischen Ursprung niemals verleugnenden Kirche der Tiberstadt in der kirchlichen Weltmonarchie ihres bischöflichen Oberhauptes gehört vornehmlich zu der Signatur des widergöttlichen Wesens der Papstkirche. Die Uniformität in allen Einrichtungen und Ceremonieen, auf welche die nachreformatorische römische Kirche in immer gesteigertem Maße hinarbeitet, — entspringt nicht aus dem Verständnis des Wesens der Kirche Christi, sondern ist ein Ausfluß der dort heimischen Verkennung des Unterschiedes von Weltreich und Gottesreich.

---

[1]) Siehe: Der christl. Glaube. 5. Aufl. 1864. § 24.

Berechtigte Eigentümlichkeiten der Art würden aber niemals eine Verschiedenheit des prinzipiellen Wesens der Kirchenteile hervorrufen. Sie würden nur die Fülle des geistlichen Lebens der Gemeinde Jesu Christi erkennbar machen, wie sie sich bei aller Gleichartigkeit infolge der Schöpfungsanlage der Völker in diesen mannigfach bethätigen muß. In der Wirklichkeit ist es aber dabei nicht geblieben. Infolge der sündlichen Verkehrtheit der Menschen weicht die Auffassung des göttlichen Heiles, welches für alle doch nur eins ist, derart voneinander ab, daß die Christenheit sich nicht etwa nur organisch nach ihren Volksbestandteilen gliedert sondern in einander gegenüberstehende Kirchenparteien gespalten ist. Die Dogmengeschichte der vorreformatorischen Jahrhunderte läßt den letzten Grund des Mangels am Fortschreiten in der Erkenntnis der christlichen Wahrheit, in der auch innerhalb der Christenheit noch sich geltendmachenden sündlichen Selbstsucht und Trägheit erkennen. Und selbst, wo ein reicheres Maß an Heilserkenntnis durch Gottes Barmherzigkeit erreicht ist, kommt es nur zu häufig doch nicht zu deren lebensvoller Bethätigung im ganzen Wesen der betreffenden Kirchengemeinschaft. Bei dieser notorischen Sachlage würde es ebenso unlogisch als sachlich unberechtigt sein, betreffs der seit dem 16. Jahrhundert entstandenen Kirchenparteien von vornherein anzunehmen, ihre verschiedenartigen Auffassungen des uns von Gott in Christo bereiteten Heiles müßten gleichen Wert und gleiche innere Berechtigung haben. Das Maß der letzteren kann sich offenbar nur aus einer Feststellung darüber ergeben, ob und inwieweit der Grundgesichtspunkt jeder der mannigfaltigen Auffassungen des Heils in Christo die objektive Bedeutung des erlösenden Thuns unseres Gottes zu ihrem vollen Rechte kommen läßt.

Daß es allein richtig ist, auf dem Gebiete des Lebens aus Gott das geschichtlich Wirkliche nicht ohne weiteres als zu Recht bestehend zu betrachten, das lehrt uns das N. T. deutlich. Auch in dieser Hinsicht sind die sieben Sendschreiben in der Offenbarung St. Johannis (Kap. 2 und 3) von hoher Wichtigkeit. Sieben christliche Gemeindeindividualitäten werden in ihnen beurteilt, und uns dabei sieben Arten gemeindlicher Ausprägung des christlichen Glaubenslebens vorgeführt. Ob diese Zeichnung eine und dann, welche, prophetische Bedeutung hat, ist für den Gebrauch der sieben Sendschreiben, der hier von ihnen gemacht werden soll, ebenso

wenig von Belang wie der Umstand, daß in ihnen die innerste Lebensgestalt des gemeindlichen Christentums durch den irrtumslosen Blick des himmlischen Herzenskündigers bloßgelegt wird, und von solchen Unterschieden, wie es die Konfessionen der Gegenwart sind, in jenen asiatischen Gemeinden gar nicht die Rede sein konnte. Die letzteren beruhen auf verschiedenen religiösen Geistesrichtungen, wie sie in den einzelnen Kirchenparteien vorwiegen,[1]) und es handelt sich daher auch bei diesen wie bei jenen Gemeinden der apostolischen Zeit im tiefsten Grunde um in ihnen entwickelte Gestaltungen des christlichen Glaubenslebens. Darum geben jene Briefe aber uns dafür Zeugnis, daß keineswegs alle Gestaltungen des von Christo ausgegangenen Lebens in der Christenheit, wie eigentümlich sie auch nach Zeit und Umständen sein mögen in Gottes und Christi Augen nicht gleichwertig und darum auch nicht gleichberechtigt sind. Von den sieben empfangen kaum zwei derselben, die von Smyrna und Philadelphia, gleiches Lob. Das Wesen der übrigen fünf Gemeinden erfährt eine völlig andere, wenn auch darum noch nicht gleiche Beurteilung. Dabei ist wohl zu beachten, daß zwar ausdrücklich angedeutet wird, wie der geistliche Habitus der einzelnen Gemeinden durch deren seelische Eigentümlichkeit und durch auf sie einstürmende äußere Einflüsse hervorgerufen ist, dies aber dennoch deren Habitus in den Augen des darüber sein Urteil sprechenden Herrn der Kirche nicht zu einem berechtigten macht. Denn vor ihm nichts gilt, als sein eigen Bild. Überall, wo der Tau seines Geistes sich auf Menschenherzen niedersenkt, soll dieses allein und klar sich spiegeln. Eine innere Berechtigung wird demnach dem prinzipiellen Wesen der heutigen

---

[1]) Nur vom Vorwiegen einer bestimmten geistigen Richtung unter den Angehörigen der einzelnen Kirchengemeinschaften wird oben mit Absicht gesprochen. Aufmerksamer Beobachtung kann es nicht entgehen, daß geistige Charakterunterschiede, wie sie den völkerpsychologischen und kulturellen Untergrund des Überwiegens verschiedener Bekenntnisgemeinschaften in einzelnen Völkern und Gegenden zweifellos bilden, sich wenn auch nur in geringerem Grade bei Bruchteilen anderer Kirchenparteien wiederfinden. Daraus erklärt es sich, daß bei den konfessionellen Kämpfen eine Kirchenpartei im Gebiete einer andern auffällige Fortschritte machte, wie aus ähnlicher individueller Geistesdisposition sich der Konfessionswechsel der edleren Konvertiten herleitet. Von einem Vorwiegen einer geistigen Disposition mußte aber auch in Rücksicht darauf gesprochen werden, daß bei dem derzeitigen Bestand der Kirchengemeinschaften vielfach traditionelle Verhältnisse mitsprechen.

Kirchenparteien nur in dem Maße eignen, als dasselbe die rechte Stellung zum Mittelpunkt des göttlichen Erlösungswerkes, d. i. zu Christo nicht beeinträchtigt.

2. Demgemäß fällt bei der Beurteilung der konfessionellen Unterschiede die Zahl der Abweichungen betreffs einzelner Punkte der Glaubenslehre weit weniger als der Umstand ins Gewicht, wie genau oder wie wenig der diese bedingende Gesichtspunkt sich mit dem Mittelpunkt des christlichen Heilsglaubens deckt und kongruent ist. Für die Verhältnisbestimmung der verschiedenen Kirchenparteien zu einander wird darum von den landläufigen Kategorieen: Häresie, Fundamentalirrtümer, gesunde und kranke Heilslehre allein diese letztere, wahrhaft biblische, in der Symbolik zur Anwendung zu kommen haben.

In der Gemeinde des Herrn soll nach Tit. 2, 1 nur geredet werden, was der gesunden Lehre geziemt, und alles unterlassen werden, was ihr widerstrebt, 1. Tim. 1, 10. Unter gesunder oder heilsamer Lehre ist aber nur die Lehre des Gottes, der uns erlöst hat, also die seinen Erlösungswillen, das das Erlösungswerk begleitende göttliche Wortzeugnis, treu bekundende Lehre nach Tit. 2, 10 zu verstehen. Für die andern Kategorieen giebt es keine festbegrenzten Begriffsbestimmungen. Der Apostel Paulus gebraucht z. B. die Begriffe *αἵρεσις* und *σχίσμα* 1. Kor. 11, 18. 19; 12, 25; Gal. 5, 20 völlig promiscue, und tadelt besonders die sündliche Eigenwilligkeit, die mit jeder Absonderung sich leicht verbindet, Tit. 3, 10.[1]) Wie einfach die Unterscheidung von Fundamentalem und Nichtfundamentalem, und demgemäß von einem error in fundamento und einem error in calculo auf den ersten Blick erscheint, so ist doch notorisch nicht selten viel Streit darüber gewesen, was fundamental und was nicht fundamental sei; und errores in calculo, wie über die Deutung der Abendmahlsworte oder den Wert der Kindertaufe, brauchen das fundamentum salutis nicht unmittelbar zu berühren, und können doch von der einschneidendsten Bedeutung sein, weil sie auf eine tiefer liegende

---

[1]) Insofern beschrieb J. Gerhard das Wesen der Häresie richtig, indem er dieselbe definierte als opinio, quam quis prae dogmate christiano et fide catholica sibi amplectandam eligit eamque pertinaciter defendit. Die Unbestimmtheit des Begriffs der Häresie bestätigt recht der Versuch H. Schmidts, (Symbol. S. 460 ff.) diesen neu zu bestimmen, wobei er freilich willkürlich zwischen Häresie und Sekte unterscheiden will.

Differenz in der Auffassung des Heilsfundaments hinweisen. Das in letzter Instanz den Ausschlag Gebende bleibt immer die sich in einer Lehrfassung, oder einer Lebensmaxime, oder einem kultischen Brauche äußernde Grundrichtung. Das Christentum ist vor allem eine Glaubensstellung; und Lehre, Leben und Kultus sind nur die verschiedenartigen Reflexe dieser, deshalb muß alles darauf hin angesehen werden, ob es eine gesunde Äußerung der rechten Glaubensstellung zu Christo, dem Mittelpunkt des Heils ist.

Nur bei Anlegung dieses Maßstabes kann das Geistliche nach Pauli Ausdruck (1. Kor. 2, 13) geistlich verglichen und beurteilt werden. Denn es darf nicht übersehen werden, daß der lehrhafte Ausdruck betreffs eines einzelnen Glaubenspunktes niemals eine absolut konstante Größe sein kann. Jeder Fortschritt in der Erfassung der geoffenbarten Heilswahrheit, wie der der Reformation betreffs der Soteriologie, wirkt unmittelbar auf das Verständnis der bereits früher erkannten Glaubenspunkte, auch ihre Fassung bessernd, zurück. Die richtigere Erkenntnis des Heilsweges ließ ebenso das Wesen des dreieinigen Gottes, wie das der adamitischen Menschheit in ein neues Licht treten. Ebenso hatte die durch die konfessionellen Gegensätze besonders herbeigeführte Durcharbeitung der Lehre von den Gnadenmitteln wie ein noch tieferes Eindringen in das Geheimnis der Person Christi, so auch, was oft unbeachtet bleibt, eine gründlichere Erkenntnis der Heilsordnung seitens der orthodoxen Vorläufer des Pietismus zur Folge,[1]) und bahnte eine neue Inangriffnahme der Pneumatologie und der Lehre von der Kirche bereits an. Die ältere falsche Wertung des Dogmas als Ausdruck einer christlichen W e l t anschauung, oder gar als Kirchengesetz konnte aufgegeben werden, ohne es selber völlig in Fluß zu bringen, oder zu einer vollen Aufhebung des Dogmas zu führen.[2]) Denn auch bei der durch die Reformation herbeigeführten Neugestaltung der Kirche blieb diese Glaubens- und Bekenntnisgemeinschaft, und mußte deshalb auch, je lebendiger ihr Glaube an den Herrn der Kirche und an dessen Bleiben bei seiner Gemeinde bis ans Ende der Tage war, im Bekenntnis und im Dogma die Einheit des

---

[1]) Man denke nur an J. A r n d ' s Wahres Christentum 1606—10, S c r i v e r ' s Seelenschatz 1692, und D a v. H o l l a z ' s Ev. Gnadenordnung.

[2]) Wozu A d. H a r n a c k, Dogmengesch. III. S. 582 f. die Reformation führen läßt; vgl. auch 3. Aufl. 1897. S. 725 ff.

Glaubens mit der Christenheit der früheren Jahrhunderte zum Ausdruck bringen. Nur dort und nur insoweit konnte die nachreformatorische Umgestaltung und Abänderung der Formulierung der Glaubenslehren zu einer Auflösung des Dogmas führen, wo und inwieweit dieselbe die durch Christum vollbrachte Welterlösung verkannt und aufgegeben hat. Was die früheren Zeiten an Glaubensgehalt bereits zum sicheren Ausdruck gebracht hatten, das wird gerade dadurch als Dogma für alle Zeiten erprobt und anerkannt, daß es von diesen in immer engeren Zusammenhang mit dem Mittelpunkte der Heilswahrheit der Erkenntnis Christi als des Sünderheilandes verstanden, angeeignet und ausgestaltet wird. Daher kommt es auch bei dessen Wiederaufnahme seitens einer nach der Reformation neu konsolidierten kirchlichen Gemeinschaft nicht darauf an, ob sie die früher bereits in Bekenntnissen zum Ausdruck gebrachten Glaubenserkenntnisse vorgeblich, oder auch dem Buchstaben nach angenommen hat, sondern darauf daß die Annahme in einer für das Glaubensleben der Christenheit normalen Weise, d. h. so erfolgt ist, wie es sich für den Zusammenhang der gesunden Lehre geziemt (1. Tim. 1, 10). Das Verhältnis aller einzelnen Glieder des Bekenntnisses und der Lebensformen einer Kirchenpartei zu der Erfassung der göttlichen Heilsoffenbarung und besonders ihres Mittelpunktes der Person und des Wortes Christi ist das Maßgebende bei Beurteilung des Maßes der Gesundheit derselben im Glauben, im Leben und in der Lehre. Wenngleich der Grad der subjektiven Gläubigkeit ihrer einzelnen Glieder nicht unabhängig davon ist, so bleibt derselbe dennoch für jene Bemessung zunächst irrelevant.

Auch das Verhältnis der einzelnen Kirchenparteien zu einander kann nur danach bestimmt werden, ob ihr prinzipielles Wesen in homogener oder heterogener Art zum Mittelpunkt alles Christentums sich verhält. Bei der Art, wie oben bei der Vergleichung der einzelnen Fragen und Lehrpunkte die Untersuchung geführt ist, kommt es jetzt fast nur auf eine Zusammenfassung der dort gewonnenen Ergebnisse behufs Erkenntnis des für das Wesen jeder Kirchenpartei bezeichnenden Gesichtspunktes an.

§ 77. Die lutherische Kirche.

1. Von der lutherischen Kirche soll hier in dem Sinne gehandelt werden, daß das gemeinsame Wesen aller lutherischen

kirchlichen Gemeinschaften in allen Weltteilen, ohne Rücksicht auf deren mancherlei äußere und selbst innere Verschiedenheiten festgestellt wird. Die Symbolik hat es (vgl. § 3) nicht mit zufälligen, auf lokalen, temporären und leider nur zu oft bloß auf den Besonderheiten maßgebend gewordener Persönlichkeiten beruhenden Eigentümlichkeiten der Sonderkirchen, welche sich hier und da gebildet haben, zu thun, sondern allein mit dem, was das gemeinsame Wesen derselben laut der Bekenntnisse, auf Grund deren sie sich konstituiert haben, und ihr kirchliches Leben führen, ausmacht, oder doch ausmachen sollte. Die Symbolik muß dabei ähnlich verfahren, wie die Religionswissenschaft und die Apologetik (vgl. S. 18. 19), welche die Christenheit, sie ideell auffassend, gleichsam als una sancta ecclesia den andern Religionsparteien gegenüberstellen, und das ihr Gemeinsame (§ 73, 1) für ihr vergleichendes Verfahren zur Grundlage machen. Nur darf dabei betreffs der lutherischen Kirche das ihren Teilen Gemeinsame nicht etwa erst empirisch zusammengetragen werden, sondern ist bei dem ihnen allen absolut maßgebenden Ansehen der Bekenntnisschriften in fast ausschließlichem Maße diesen zu entnehmen.

Gerade deshalb ist auch an der Bezeichnung als lutherische Kirche nicht nur usuell, sondern auch mit vollem Bedacht festzuhalten. Alle anderen Bezeichnungen, welche für die anfangs wider des Reformators Willen so benannte Kirche (S. 100) mit Fug und Recht in Anspruch genommen werden können, heben das spezifische Wesen derselben nicht so deutlich hervor. Dies ist kaum mehr als bei der um des Vorgehens der Reichsstände zu Speier im J. 1529 üblich gewordenen Bezeichnung als protestantische Kirche (vgl. § 74) bei deren positiven Komplement, der Bezeichnung als evangelische der Fall. Wenn auch nur eine Auffassung des von Gott uns geschenkten Evangeliums die centrale und wahrste sein kann, so darf doch die Überzeugung, diese durch Gottes Gnade zu besitzen, nicht dazu verleiten, durch Inanspruchnahme dieser Bezeichnung allein für die lutherische Kirche[1]) das aufrichtige, wenn auch bei Sündern mit einer gewissen Täuschung über sich selber verbundene Wollen und Bestreben, das Evangelium im Glauben zu erfassen, allen andern Parteien

---

[1]) So Rocholl im Titel seines Buches: Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland 1897.

a limine abzusprechen. Damit wird dasselbe Unrecht begangen, welches die lutherischen Stände des Reichs von je her, z. B. beim Abschluß des Augsburger Religionsfriedens 1555 an der Kirche Roms gerügt haben. Sicherlich wird durch die Bezeichnung: die Kirche der deutschen Reformation, ein bei deren Ursprung zu Tage getretenes, und für das Verständnis der Ausgestaltung ihrer Eigenart bedeutsames Moment geltend gemacht.[1]) Aber bei der Ausdehnung der lutherischen Kirche darf dies volkstümliche Moment nicht hervorgehoben werden. Selbst der Schein, als ob auf die gleiche Gültigkeit der von ihr erfaßten und bekannten Wahrheit für alle Völker verzichtet werden sollte, wie er durch eine solche Bezeichnung wenigstens erweckt werden könnte, muß um so mehr vermieden werden, als die Kirche Christi nicht Fleisch, sondern nur Geist sein, und ihr Wesen ersterem in keiner Hinsicht entnehmen darf. Auch der in politischer und juridischer Hinsicht seit 1555 bedeutsame Name der Augsburgischen Konfessionsverwandten kann, wenngleich er, wie gerade die Anlage des zweiten Teils dieses Buches bekundet, ein nicht unbedeutsames Moment zum Ausdruck bringt, deshalb nicht bevorzugt werden, weil dies den Verdacht erregen würde, als sollten die übrigen Bekenntnisse der Augustana nicht gleichgeachtet, und demgemäß deren Verständnis einer willkürlichen Deutung überlassen werden. Alle Mißverständnisse und Undeutlichkeiten werden vermieden, wenn einfach beim Namen „lutherische Kirche“ stehen geblieben wird. Nicht einem menschlichen Diener Gottes soll damit für dessen Person Ehre gegeben, sondern er soll nur gemäß seiner kirchlichen Bedeutung als das Werkzeug des Herrn der Kirche anerkannt werden, durch welches der Kirche der deutschen und sächsischen Reformation ihr klares, bestimmtes und einheitliches Gepräge gegeben ist.

Das ließe sich freilich nicht behaupten, falls in den Bekenntnissen der lutherischen Kirche selber das Wesen der deutschen Reformation nicht zum ungehemmten Ausdruck gelangt wäre. In zwiefacher, einander aber geradezu widerlegender Weise ist das im ablaufenden Jahrhundert nachzuweisen versucht. Früher hieß es, die Kirche des lutherischen Bekenntnisses sei erst mittelst Unterdrückung ihres ursprünglichen melanchthonischen Typus und des einseitigen Zurückgehens der F. C. auf Luther entstanden, so daß

---

[1]) Vgl. Kahnis, Die deutsche Reformation 1872. Bd. I.

die eigentlich reformatorische Gestalt der Kirche in Deutschland ganz verdunkelt wäre.[1]) Im letzten Jahrzehnt wurden wir hingegen belehrt, Luther selber sei dem Druck der Situation so weit unterlegen, daß ihm selber der Mut entschwand zu behaupten, quod discrepat . . . ab ecclesia catholica vel ab ecclesia Romana, quatenus ex scriptoribus nota est[2]) und er den neuen Wein der reformatorischen Grundsätze von der alleinigen Autorität des Glaubens an Gottes Wort in die alten Schläuche der Scholastischen Prinzipienlehre von der h. Schrift als Quelle und Inbegriff des übernatürlich mitgeteilten Wissens goß,[3]) so daß behufs

---

[1]) So Heppe in den S. 97. Anm. 2 angeführten Schriften.

[2]) Diese Worte (M. S. 47) sind dem kurzen Epilog der 21 Lehrartikel der C. A. nur unter Weglassung der für das Verständnis des Satzes höchst bedeutungsvollen Worte a scripturis vel zwischen discrepat und ab ecclesia entnommen; sie sollen ein widerwilliges historisches Eingeständnis enthalten, daß bereits 1530 der ursprüngliche reformatorische Gedanke aufgegeben worden sei.

[3]) So Kattenbusch, St. und Kr. 1878. S. 223, vgl. Kaftan, Die Wahrheit der christlichen Religion S. 139—142, doch auch S. 145 und besonders Ad. Harnack, Dogmengeschichte III² besonders S. 692 und 738 ff.; 3. Aufl. S. 728 ff. — Beachtenswert ist dabei, daß bereits früher Ritschl (Entstehung der luth. Kirche. Zeitschr. für Kirchengeschichte 1877. I. S. 51 ff. und II. 366 ff., vgl. auch K. Müller, Die Symbole des Luthertums. Preußische Jahrbücher LXIII. S. 121 ff. besonders S. 126) in ähnlichem Sinne einen Gegensatz zwischen der früheren und der späteren Stellung der luth. Kirche nachzuweisen versuchte. Nach ihm sollte der Grund aber darin liegen, daß Melanchthon im Widerspruch mit Luthers freier und idealistischer Conception zu einem empirischen Begriff der Kirche sich gewandt haben soll, als einer solchen, welche auf der in der C. A. bekundeten pura doctrina fuße. Durch diese Veräußerlichung des ursprünglichen Kirchenbegriffs sei die Kirche zu einer bloßen Schule geworden und es Mel.s Gegnern wie Flacius ermöglicht, gegen Mel. selber so aufzutreten wie sie es gethan haben. — Das Protonpseudos aller derartiger Konstruktionen der Reformationsgeschichte liegt darin, daß man so macht, als bestehe bei Luther zwischen der fides, qua creditur, der Bedingung der Rechtfertigung und der fides, quae creditur, eine breite Kluft, während es bei Luther keine Zeit gegeben hat, in der ihm ein gegenstandsloser Glaube, der nicht zu einem bestimmten Bekenntnis zu Christum gelangen kann, als wahre fiducia, Heilsglauben erschienen wäre, und als ob die in der C. A. und sonst bekannte pura doctrina ein bloßes Lehrsystem und nicht vielmehr ein lebendiges Zeugnis von dem den Menschen in Christo geschenkten Heile wider alle Verkümmerungen des letzteren sei (vgl. v. Frank, Geschichte und Kritik der neueren Theologie, S. 22). Luther betont in den Torgauer Artikeln (Kolde, Augsb. Konf. S. 128 f.), daß in den Kurfürstlichen Landen eine Lehre ge-

Herstellung einer wahrhaft reformatorischen und protestantischen Kirche die Rückkehr zu den ungetrübten Grundanschauungen Luthers nötig sei.

Man braucht aber nur des in der Reformationszeit beständig festgehaltenen, in der Apologie mit Glück und Geschick aufgenommenen, in den Art. Smalc. zusammen mit dem Tractatus de potestate et primatu Papae auf ihren Gipfel gekommenen Gegensatzes gegen das Papsttum und seine falsche, widerkirchliche Lehre sich zu erinnern, um das Fiktive aller derartiger Aufstellungen

---

lehret, geschrieben und gehandelt werde, welche christlich und allen Gottesfürchtigen tröstlich und heilsam sei; desgleichen fordert er in dem Schreiben an die Geistlichen versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg, daß fleißig gelehrt werde das heilig göttlich Wort nach reinem christlichen Verstande ohne Zusatz aller Beilehre, also richtige und falsche theologische Ausprägung des Evangeliums dabei deutlich unterscheidend (C. R. XXVI. S. 193; Luther's WW. Erl. A.[2] XXIV. S. 356 ff.). Nimmt man die schlichte aber bestimmte populäre Darlegung des Heilsglaubens in den Katechismen und was Luther selber in den A. S. praef. und II. I. § 5 (M. S. 300) über Artikel unserer Lehre, „welche er wider den Pabst . . . lehren und leben will," sagt, hinzu, so erkennt man, wie es ihm gerade darum, die Gnadenbotschaft von Christo lauter verkündigt zu sehen, also auf die pura doctrina in Haus und Kirche ankam. — Was man von einem späteren Zurückgreifen auf die scholastische Lehrform und vom Kapitulieren mit der alten Lehre sagt, hat an zwei historisch leicht erklärbaren Umständen nur einen scheinbaren, sachlich nichts austragenden Anhalt. Einmal nötigte nämlich die unumgängliche Rücksicht aller reformatorischen Ausführungen auf den römischen Gegensatz (vgl. Ritschl, Geschichte des Pietismus I. S. 41) stets dazu, die reine, das ist heilsame Lehre, das rechte christliche Verständnis des Wortes zu betonen; da kann es denn so scheinen, als ob über dem rechten intellektuellen Verständnis das Dringen auf den zur Rechtfertigung allein dienlichen Herzensglauben aus den Augen verloren sei. Zum andern erforderte die Ausdehnung der theologischen Kontroverse eine theologische Zuspitzung der Lehre. Für deren Ausbau hatte man kein anderes Substrat als die scholastische Schulform. Das von der Reformation hervorgerufene neu angefachte wissenschaftliche Leben hatte im Anfang noch keine neue Lehrform hervorgebracht, wie das ganz natürlich war (vgl. Erdmann, Geschichte der Philosophie II.[2] § 264). Und diese hatte, als sie sich bildete, ihrerseits wiederum so wenig die reformatorische Glaubensstellung zur Voraussetzung, daß deren erste Träger (Giordano Bruno, Descartes, Spinoza) nicht einmal Protestanten waren. In der Benutzung der aristotelisch-scholastischen Schulform liegt deshalb, trotzdem daß Luther, wo er wider die Vernunft als Quelle der Theologie eifert, zumeist nur des Aristoteles Philosophie im Auge hat, kein Füllen des neuen Weines in alte sich für diesen nicht geziemende Schläuche.

zu erkennen. Gerade Melanchthons zaghafte Nachgiebigkeit ist von Luthers glaubensstarker Folgerichtigkeit, an der dessen Freunde und Schüler festhielten, stets wieder beseitigt. So wie Luther hat die lutherische Kirche bis auf Kalixt niemals den Protest wider die vorreformatorische unevangelische Überlieferung unterlassen. Nur dann wurde dieselbe nicht in gleicher Weise herausgekehrt, wenn, wie Luther es auch Art. Smalc. (Vorr. § 4) andeutet, die evangelische Wahrheit nicht abergläubischer Verhüllung sondern ungläubiger Entleerung gegenüber zu vertreten war. In den Bekenntnissen kam es überdem ebenso darauf an, die von Luther wieder auf den Leuchter gestellte klare Heilswahrheit, an welcher das rechte Glaubensleben sich allein emporranken kann, zum Ausdruck zu bringen, weil die Kirche vor allen eine Gemeinschaft des Glaubens sein sollte und wollte.

2. Die lutherische Kirche bricht weder im Bekenntnis noch in ihren Gebräuchen mit dem kirchlichen Leben der vorangegangenen Jahrhunderte. Denn sie glaubt an das Walten des dreieinigen Gottes in der Kirche der Vorzeit, auch wo sie es nicht sieht noch versteht. Sie bethätigt darin den echten historischen Sinn, wie ihn Luther selber auch besaß,[1]) der in den Stand setzt, ein freier und dankbarer Erbe der Vergangenheit zu werden. Wie sie aber dadurch beweist, daß sie keine neue Kirchenbildung sein will, so geht ihre Absicht auch in keiner Weise darauf, bloß ein früheres Stadium der Kirche zu repristinieren. Sie will vielmehr eine Erneuerung der Kirche Christi im Geiste Christi, und deshalb auf Grund des von ihm, ihrem Haupte, ihr geschenkten Wortes sein. Darum will und kann sie an der Kirche der Vergangenheit alles gelten lassen, was in dieser von Christo ist und stammt. Das zeigen die wiederholten Erklärungen[2]) der die C. A. übergebenden

---

[1]) Vgl. E. Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker 1897. S. 14 f.

[2]) Vgl. neben der S. 95 u. 438 besprochenen Stelle auch noch die Stelle des eigentlichen Epilogs § 5 (M. S. 69): In doctrina ac ceremoniis apud nos nihil esse receptum contra scripturam aut ecclesiam catholicam, quia manifestum est, nos diligentissime cavisse, ne qua nova et impia dogmata in ecclesias nostras serperent. Zunächst sollte den Widersachern es dadurch erschwert werden, die protestantischen Stände für Ketzer auszugeben. Erreicht haben sie freilich nur, daß wie die Konfutatoren damals, so noch heute alles besser wissende protestantische Historiker den Urhebern der C. A. vorwerfen, die wahren Ansichten der Reformatoren in derselben verhüllt zu haben.

Reichsstände in deren Prolog und Epilog ebenso deutlich, wie die ganze Haltung der Augustana. Ihre Darlegungen sind so gefaßt, daß sie sich unverkennbar als Erfassung der von der früheren Kirche bereits erkannten Heilswahrheiten in neuer, aus dem Evangelium geschöpfter Weise erweisen, während alles Widerbiblische in Lehre und in Ceremonieen abgewiesen wird. Was dadurch nur mittelbar bezeugt wurde: daß nämlich der Abfall von der una sancta catholica ecclesia vielmehr auf Seiten der Gegner zu finden sei, — das spricht die Apologie ergänzend unumwunden aus. Damit ist auch klar, daß selbst durch die Hervorhebung dieses Anknüpfens an die Vorzeit der Kirche nicht eine Zuneigung zu Rom angedeutet werden soll,[1]) sondern nur die innere Glaubenseinheit mit der allezeit vorhandenen Gemeinde wahrer Gläubigen, als dem Leibe Christi bekannt werden soll. Von Christo ihrem Haupte und den lebendigen Gliedern seines Leibes und seiner Gemeinde ungeschieden zu sein, das erstrebt und das bezeugt die lutherische Kirche in ihren Bekenntnissen. Diesen Sinn aller derartiger Darlegungen haben Melanchthon[2]) wie Luther[3]) deutlich bekundet. Hierin tritt uns nun aber das prinzipielle Wesen der lutherischen Kirche, ihr ausschließliches Hangen an Christo als dem vom Vater in die Welt gesandten Versöhner und dem Mittelpunkt der Heilsoffenbarung im Glauben entgegen. Daß der die gesamte Auffassung des

[1]) So Harnack a. a. O.

[2]) Vgl. die Vorrede zur ed. princ. der C. A., wo es (vgl. Kolde, Augsb. Konf. S. 17) heißt: Haec vicia nostri reprehenderunt, non ut ecclesiasticam politiam dissolverent sed ut gloriam Christi illustrarent, ut evangelium nativae puritati restituerent, ut piis conscientiis consulerent. Neque nunc possunt deserere patrocinium veritatis, cum Christus dicat: Omnis, qui confitetur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram patre meo, qui in coelis est. Vgl. auch A. C. A. art. de eccles. (M. S. 155), wo die ecclesia vere regnum Dei genannt und bemerkt wird: Semper enim hoc est regnum Christi, quod Spiritu suo vivificat, sive sit revelatum sive sit tectum cruce. Sicut idem est Christus, qui nunc glorificatus est, antea afflictus erat.

[3]) Stärker als im Cat. min. (art. II.) hebt Luther noch im Cat. maj. (M. S. 453) hervor, daß Jesus Christus sei „ein Herr des Lebens, Gerechtigkeit, alles Guts und Seligkeit“ und hat uns „als sein Eigentum unter seinen Schirm und Schutz genommen, daß er uns regiere u. s. w.“ In dem A. S. (II. I. § 5) (M. S. 300) bemerkt er gerade bei dem Artikel von Christo als Grund des Heils: „Darum müssen wir auch des ganz gewiß sein, sonst ist es alles verloren und behält Papst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht.“

Evangeliums und alle Einrichtungen der lutherischen Kirche beherrschende Gesichtspunkt der ist, in Christo allein das Heil zu suchen, und ihn sich alles in allem (Kol. 3, 11) sein zu lassen, das wird selbst schon ein flüchtiger Rückblick auf den Inhalt ihrer Bekenntnisse darthun.

Als norma et regula fidei behandeln diese (§ 24) die heil. Schrift, aber nur darum, weil sie ihnen um ihres Hauptinhalts willen, wie sie oft deshalb auch jene kurzweg so nennen, das Evangelium ist. Um das Heil in Christo gehörig obenanzustellen, unterscheiden sie im Inhalte des N. wie des A. T.s zwischen Gesetz und Evangelium (Verheißung) und stellen ferner, wie der Gang der Katechismen zeigt, alles in der Schrift in das Licht des Ganges der Heilsoffenbarung. Dadurch aber ist nicht nur Christus als der Mittelpunkt aller Verkündigung der Schrift, und die Beziehung, in der das Einzelne zu ihm steht, als der Maßstab für dessen Verständnis hingestellt, sondern auch die Schrift, weil sie von Christo zeugt, und zu ihm führt, vor allem als Gnadenmittel, und nicht bloß als eine Art gesetzlicher Deklaration des Gnadenrates Gottes geltend gemacht (vgl. § 24). Ausschließlicher kann die h. Schrift gar nicht allein nach ihrem Verhältnis zu Christo gewertet werden.

Dementsprechend werden in den Bekenntnissen auch alle Teile des in der h. Schrift bekundeten Gnadenwillens vom christo-, oder besser gesagt, soteriologischen Gesichtspunkt aufgefaßt und dargestellt. Bei der Lehre von Gott ist das, wie schon früher (S. 161) bemerkt ist, neuerlichst völlig verkannt; man hat gemeint, sie sei in die Bekenntnisse nur aufgenommen, um der Rechtsgrundlage des heiligen römischen Reiches deutscher Nation willen. Deutlich wird aber deren bewußter Zusammenhang mit dem fundamentum salutis durch die Abwehr der Auffassung des Wortes (Logos) als verbum vocale, und des h. Geistes als motus in rebus creatis bekundet. Denn unter unverkennbarer Rückbeziehung auf den so gefaßten 1. Artikel wird im 3. zu Anfang gelehrt: quod Verbum, hoc est Filius Dei assumpserit humanam naturam (vgl. A. S. I. III.). Für das lutherische Glaubensbewußtsein steht der Glaube an die Trinität in der engsten Verbindung mit der centralen Heilsthatsache der Menschwerdung Christi. Eben darauf weist auch das hin, daß die schon im Symb. Nic. Const. Gott allein zuerkannte Anbetung in dem XXI. Art. der C. A. und der

A. C. A. den Heiligen gerade deshalb versagt wird, weil diese durch jedes an sie gerichtete Flehen in die Stellung von mediatores redemtionis gerückt würden (M. S. 228), welche aber Christo allein zukomme. Unverkennbar wird die Lehre von der Sünde (Art. II) vom selben Gesichtspunkte aus dargestellt. Denn alle pelagianischen Anschauungen werden um ihrer Tendenz willen: ut extenuent gloriam meriti et beneficium Christi (C. A. art. 2) abgewiesen; ebenso wird Annahme einer Mitwirkung des freien Willens bei der Erlösung abgelehnt, auf daß Christi Wort bei Bestand bleibe: Ohne mich könnt ihr nichts thun! Joh. 15, 5, und die Kausalität der Bekehrung allein der Gnade Gottes um Christi willen zugeschrieben (F. C. epit. II. § 6. M. S. 524). Dabei wird in der Betonung des Verderbens und der verwirkten Strafe doch nur so weit gegangen, als es die Anerkennung alles Heiles in Christo bedingt, und in der Mehrzahl der Menschen in keiner Weise eine massa perditionis gesehen, sondern die Universalität der Erlösbarkeit wie der Erlösung uneingeschränkt anerkannt. Es ist nur eine daraus sich selbst ergebende Folge, daß die lutherische Kirche von einer Erwählung außerhalb und ohne Christo nichts wissen will (F. C. s. d. XI. § 65. 69. M. S. 717 f.; vgl. oben § 36, 1 u. § 38). Ferner wird selbst das Geheimnis der Person Christi überhaupt nur ins Auge gefaßt, und noch tiefer als solches ergründet (vgl. § 31, 2), um sein Werk als Fundament alles Heiles um so besser und höher schätzen zu können. Die später in der F. C. (art. VIII) nur weiter ausgeführten Worte des II. Artikels der C. A.: „Daß die zwo Naturen, göttliche und menschliche, in einer Person, also unzertrennlich vereinigt sind, ein Christus, welcher wahrer Gott und Mensch ist, wahrhaftig geboren, gelitten, gekreuzigt, gestorben und begraben" — sollen sichtlich die vier Momente hervorheben, durch welche Christus geeignet war, ein Opfer für die Erbsünde und für alle andern Sünden zu werden. Auf diese Bestimmungen weist dann Art. IV. wiederum ausdrücklich zurück. Desgleichen werden ebenso in der A. C. A. (art. III) alle christologischen Angaben als Voraussetzungen des Mittlerberufs Christi hingestellt, indem sie als ihm eigen bezeichnet werden, ut regnet, justificet et sanctificet credentes (M. S. 86), und bei Luther im Cat. min. ist das ebenso deutlich. — Christi Werk wird aber seinerseits selbst nicht, wie man es wohl darstellt, als Voraussetzung für den spezifisch

lutherischen Bekenntnispunkt von der Rechtfertigung betrachtet. Diese ist vielmehr ganz und gar soteriologisch orientiert. Wer Art. Smalc. I. bes. § 5. (M. S. 300) recht erwägt, der kann nicht verkennen, wie Luther die Lehre von der Rechtfertigung nur in ihrer unlöslichen Verbindung mit dem Bekenntnis zu Christo, als den, durch dessen Namen wir allein selig werden können, für den articulus stantis et cadentis ecclesiae erklärt. Sobald man ausschließlich von einer Rechtfertigung durch den Glauben spricht, und neben dieser subjektiven Seite der justificatio die objektive nicht zugleich ebenso betont, wie es in den lutherischen Bekenntnissen, besonders der C. A., geschieht, so beraubt man dieses Lehrstück geradezu seines lutherischen und biblischen Gepräges. Im IV. Art. der C. A., wie in allen mit diesem Lehrpunkt im Zusammenhang stehenden Ausführungen (art. V, VI, XII u. XX) kehren die Wendungen propter Christum, qui credit in Christum, per Christum nachdrucksvollst wieder. Der Artikel von Christi Person und Werk und der von der Rechtfertigung gehören der lutherischen Anschauung zufolge so eng zusammen, daß A. S. III. III. § 20 von der Zeit vor der Reformation geurteilt werden kann: „Hie war auch kein Glaube noch Christus, und die Kraft der Absolution ward ihm nicht gesagt." Der Glaube, der für Gott fromm und gerecht macht, ist nach A. C. A. art. IV. § 48 (M. S. 95) ein assentiri promissioni Dei, in qua gratis propter Christum offertur remissio peccatorum et justificatio. In Christo liegt nach lutherischer Auffassung auch die eigentliche causa movens der Heiligung, oder des neuen Gehorsams. Denn nicht bloß erklärt die Apologie die Heiligung für das Ziel der Sendung Christi (A. C. A. de dil. ac impl. leg. § 11. M. S. 110), sondern auch die F. C., wiewohl sie um des alten Menschen in uns willen einen tertius usus legis (art. VI) lehrt, erklärt dennoch, daß der Mensch, wenn er vom Geiste Christi getrieben wird (spiritu dei agitur), aus freiem lustigen Geist, nach dem unwandelbaren Willen Gottes lebet, und was er dann thut, nicht Werke des Gesetzes, sondern Früchte des Geistes sind (§ 17. M. S. 643). Die soteriologische Orientierung der lutherischen Lehre von der Kirche geht schon aus dem oben über das Verhältnis der lutherischen Kirche zu der vor ihr dagewesenen (S. 440) hervor. Darum genügt es hier, allein darauf hinzuweisen, daß nach lutherischer Anschauung für die Kirche als der temporären irdischen Erscheinung

des Reiches Christi es ausreicht, an der reinen Predigt des Evangeliums, und an der ihr gemäßen Darreichung der von Christo eingesetzten Sakramente ihre sichtbaren Kennzeichen und das sie in ihrem ganzen irdischen Umfange einende Band zu haben. Wie ihr Herr der Geist ist (2. Kor. 3, 17), so muß ihr zufolge die Kirche ihrem innersten Wesen nach geistlicher Art bleiben, selbst auch, soweit sie in das Bereich der Sichtbarkeit um ihrer Aufgabe willen einzutreten, und auf dasselbe einzuwirken hat. Und weil die Kirche nach lutherischer Auffassung (vgl. § 47) vor allem als der Leib Christi ins Auge zu fassen ist, so kann auch deren wesentliche Ordnung allein in der Berufung der Diener am Wort und Verwalter der Sakramente gefunden (C. A. art. XVI), und muß von ihr das weltliche Regiment als auf der Schöpfungsordnung Gottes beruhend und nicht zur Heilsordnung gehörig unterschieden werden. Alles Weitere, was noch über die Kirche gesagt werden kann, ist für dieselbe nicht wesentlich, indem es weder aus ihrem Wesen als Leib Christi sich ergiebt noch durch dasselbe gefordert wird. Damit hängt dann auch aufs engste die lutherische Lehre von den Gnadenmitteln (Kap. 9 A), also außer der vom Worte die von den Sakramenten zusammen. Als von Christo, dem Haupt der Kirche eingesetzt, können diese nicht bloß Kennzeichen für seine Glieder sein, sondern müssen Gnadenakte sein, durch welche Christus sich, seiner Zusage und Verheißung gemäß, als in den, unter den und durch seine Gläubigen wirkend und sein Walten bethätigend bis ans Ende der Welt erweist. Um ihres gläubigen Vertrauens auf Christum als den lebendigen Heiland willen, hat die lutherische Kirche endlich auch Scheu vor allen eschatologischen Träumereien (§ 72); sie will ihrem himmlischen Herrn nicht vorschreiben, auf welche Weise er seine noch ausstehenden Verheißungen hinausführen und seine Herrschaft durchführen will, sondern harrt in demütigem Warten gläubig seines Kommens (C. A. art. XVIII).

3. Der Gesichtspunkt, unter dem die lutherische Kirche das ihr im Evangelium bekundete Heil in Christo auffaßt, und alles, was das Kirchentum und Christentum umspannt, betrachtet und beurteilt, ist die Erkenntnis, daß in Christo allein das Heil ist (Apg. 4, 12), und er ihr darum nach Pauli Wort (Kol. 3, 11) alles in allem ist und sein muß. Der Erneuerung und rechten Erfassung dieser Erkenntnis von der freien Gnade Gottes in Christo ist die lutherische Kirche, wie es die Reformationspredigt R e i n h a r d s in Dresden

1800 richtig aussprach, ihr Dasein und ihre Gestalt schuldig. Sie allseitig zu bethätigen, darin liegt ihr prinzipielles Wesen.

Die in unserm Jahrhundert hervorgehobenen zwei oder drei Prinzipien des Protestantismus (vgl. § 74. 2) stellen sich, richtig erfaßt nur als notwendige Momente dieses Wesens dar, welche erst, wenn sie als solche aufgefaßt werden, in das rechte Verhältnis zu einander treten, und objektive Berechtigung erlangen. Die Verwirrung, welche in ihre Betrachtung dadurch gebracht ist,[1]) daß bei ihrer Erörterung nicht zwischen den Prinzipien dogmatischer Lehrgebäude und den Standorten konfessioneller Erfassung des Heils, wie es hätte geschehen müssen, unterschieden wurde, geht uns hier nichts an. Hier handelt es sich allein um die Bestimmung des Verhältnisses, in dem die drei geltend gemachten Prinzipien, das materiale, formale und sociale, zu dem von uns durch Analyse der Selbstaussagen der lutherischen Kirche erkannten Grundwesen derselben stehen.

Für jeden, der in Christo allein das Heil sucht und in ihm den im Glauben erfaßt, welcher für uns Sünder alles in allem ist, ergiebt sich von selber, daß das Heil, d. i. Wiedererlangung der Gerechtigkeit und Kindschaft bei Gott einzig und allein auf dem Wege des völligen, hingebenden Vertrauens an den Heilsmittler, d. i. allein auf dem Wege des Glaubens zu erlangen ist. Das propter Christum fordert unausweichlich das sola fide; beides sind untrennbare Korrelata. Die Art, in der sich im 16. Jahrhundert der Streit über den rechten Heilsweg zwischen Wittenberg und Rom zugespitzt hatte, brachte es unmittelbar mit sich, daß damals das „allein durch den Glauben" zum lutherischen Schibboleth wurde. Es ist aber nur ein Zeichen, wie wenig das 19. Jahrhundert sich in die reformatorische Theologie wahrhaft vertieft, und wie fern sein Subjektivismus der Glaubensstellung der Reformatoren bleibt, wenn dieses, ohne die Rücksicht auf die die gesamte Theologie der Reformationszeit beherrschende Natur der Antithese zur römischen Werkerei, die subjektive Seite der lutherischen Heilslehre einseitig und zum Teil unter völliger Ablösung von der ihr erst Halt gebenden objektiven Seite zum

---

[1]) Das ist nicht bloß von Gabler (Neues theol. Journal 1801. VII. und 1805. V.), sondern leider auch noch von Twesten, Dorner und Kahnis geschehen. Vgl. über diesen Punkt Ritschl, Ges. Aufsätze I. S. 234—247 und L. Stange St. und Kr. 1897. S. 599 ff.

Materialprinzip des Protestantismus oder des Luthertums stempelt. Man ist so weit gegangen, das Prinzip der Reformation in der unbedingten Wertschätzung der religiösen Gesinnung vor allen Äußerungen derselben, und vor allen äußeren Mitteln, oder gar in der Selbstgewißheit des in seinem Seligkeitsinteresse befriedigten Subjekts finden zu wollen, ohne zu erkennen, daß in solchen Auffassungen im Vergleich mit der reformatorischen Anschauung eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* offen vorliegt. Gerade die Erfassung der objektiven und der subjektiven Seite des Heilsvorganges, der göttlichen Heilsdarbietung und der menschlichen Heilsergreifung in ihrer untrennbaren Zusammengehörigkeit ist ein Grundzug des prinzipiellen Wesens der lutherischen Glaubensstellung. Will man darum das Wesentliche dieser nicht aufgeben, so darf man es selbst nicht einmal so darstellen, als ob die Heilsgewißheit des Christen nicht sowohl auf dem erlösenden Thun Christi, das der Gläubige im Glauben ergreift, sondern allein auf dem den Glaubensvorgang ausmachenden inneren Erlebnis beruhe. Das materiale Heilsprinzip ist und bleibt lutherischer Auffassung zufolge allein Christus selber im Glauben ergriffen vom Anfang bis zum Ende des Christenlaufs und für die ganze Welt wie für jeden Einzelnen.

Ist nun aber in solcher Weise erkannt, wie im Namen Christi allein unser Heil zu finden ist, so darf auch das, was uns allein sichere Kunde von der göttlichen Heilsdarbietung in Christo giebt, die frohe Botschaft uns ins Herz bringt und den Glauben weckt, einzig und allein die Quelle der Heilserkenntnis sein. Das bedingt die lutherische Wertung der heiligen Schrift. Sie ist schon allein historisch angesehen die von Gott gewirkte Quelle aller Kenntnis von Jesu; aber sie ist nicht allein die Urkunde des Heils, sondern die die Thatoffenbarung als deren Bekundung und Deutung durch die Jahrhunderte hin begleitende Wortoffenbarung. Der für uns erschienene Christus wäre ohne den uns im Wort offenbarten Christus kein Heilsmittler. Dies wurde er nur, indem er durch den von ihm gesandten Geist ein zu ihm rufendes und führendes Heilszeugnis wirkte, das, weil es auch in Schrift gesetzt ist, ihn alle Tage bis an der Welt Ende als den Weltheiland bezeugen, und so bezeugen kann, daß es die Herzen für ihn gewinnt. Allein, weil sie auch Gnadenmittel ist, vermag die Schrift oder das Evangelium auch Heilserkenntnis zu wirken, auf die es für die Gemeinde der Gläubigen ankommt.

Nur weil man sich nicht ganz vergegenwärtigt, daß alle christliche Erkenntnis, auch die, welche wissenschaftliche Form annimmt, im Grunde wertlos ist, wenn sie nicht zugleich Heilserkenntnis ist und wirkt, verkennt man häufig, wie sehr es in der Sache selbst begründet ist, daß alle von der Kirche zu gewinnende Erkenntnis allein aus der Schrift als einem integrierenden Werke der in Christo gipfelnden göttlichen Heilsoffenbarung gewonnen werden kann und darf. So ist das, was man doch nur mit teilweiser Berechtigung als Formalprinzip der Reformation bezeichnet, durch den Grundzug der lutherischen Heilserfassung von Hause aus gegeben. Gewiß wird für viele das Heil zunächst durch das Wort der Kirche, das Zeugnis der Christengemeinde, vermittelt. Aber die Kirche hat nichts, was sie nicht aus der von Christo selbst bewirkten Wortoffenbarung genommen hat, welche sie nicht in sich, sondern allein in der Schrift finden kann.

Im prinzipiellen Wesen der lutherischen Kirche liegt aber auch eo ipso das, was man das Kirchenprinzip genannt hat. Nur, weil man im Grunde trotz alles Gegensatzes dazu in einem feinen Romanismus befangen ist und das innerste Wesen der Kirche veräußerlicht, hat man dem bekenntnismäßigen Luthertum die Kirchenbildungsfähigkeit absprechen können. Nach lutherischer Auffassung ist, wie wir sahen (§ 47), die durch den vom Sohn gesandten heiligen Geist mittelst des Wortes und der Sakramente zu Christo aus der Welt gesammelte Gemeinde der Gläubigen (ἐκκλησία) dessen Leib und Organ. Das Leben ihres Hauptes Christi kann sich in diesem und in allen seinen Gliedern dauernd allein durch eben die Mittel bethätigen, durch welche es ihnen vermittelt und erhalten wird. Die Gemeinde der Gläubigen bewährt sich darum als der lebendige Leib Christi, indem sie sich als Worts- und Sakramentsgemeinschaft mitten in der Welt bethätigt, von Christo zeugt und ihm neue Glieder zuführend unter den Völkern der Erde wächst und zunimmt. So gewiß Christus lebt und, wie die Kirche bekennt, zur Rechten des Vaters sitzt, kann es ihm an einem solchen ihm als Werkzeug und Organ dienenden lebendigen Leibe, bis ans Ende der Tage nicht fehlen. Wer nur eine Kirche, die sensibilis und palpabilis im gemeinen Sinne ist, für real erachtet, mag einer Kirche, die sich nur einerseits als Glaubens-, und andererseits als Worts- und Sakramentsgemeinschaft darstellt, die Realität absprechen. Aber die äußere

sichtbare Gestalt, welche sich die Gemeinde der Gläubigen zu irgend einer Zeit giebt, ist für sie unwesentlich.[1]) Darum liegt darin, daß die lutherische Kirche sich nicht von Anfang an zu einer selbständigen staatlichen Korporation zusammengefaßt hat, ebensowenig ein Beweis, daß sie keine Kirchenbildungsfähigkeit hat, wie in dem jahrhundertelangen Mangel des Betreibens der Mission. Solange die Glieder der verschiedenen Staatswesen nur der lutherischen Konfession angehörten und Nichtkonfessionsverwandte nur Pfahlbürger blieben, war es dem Wesen der lutherischen Kirche nicht entgegen, daß sie ihre äußeren Angelegenheiten von staatlichen Behörden oder von praecipuis membris ecclesiae verwalten ließ. Zu einem Mißstand ist das nur insofern geworden, als dieser Zustand zu einem Gewohnheitsrecht ausgestaltet und inzwischen selbst jene Voraussetzung der gleichen Konfession aller Staatsbürger hinfällig geworden ist. Daß die lutherische Kirche aber gerade in ihrem Geburtslande in den ersten drei Jahrhunderten ihres Bestehens nicht zur Missions-

---

[1]) Das ist das Körnlein Wahrheit in Sohm's (Kirchenrecht Bd. I. S. 460 ff.) Übertreibung des geistlichen Wesens der Kirche nach lutherischer Auffassung. Denn es ist nicht ein von Luther abgewehrtes Gefangengenommenwerden in eines Menschen Worte, daß die Gemeinde der Gläubigen, weil sie, wiewohl nicht von der Welt, dennoch in der Welt ist, sich auch eine äußere Ordnung nach Art bürgerlicher und staatlicher Gesellschaftsformen unter den durch ihr Wesen bedingten Modifikationen giebt. Sie muß das vielmehr, weil sie sich auch dadurch als eine Gemeinde von Kindern Gottes zu erweisen gebunden ist, daß sie durch Einhaltung ihrer Ordnung ihren Glauben an den Gott, der nicht ein Gott der Unordnung ist (1. Kor. 14, 33) bethätigt. Sie darf auch als Gemeinde des Evangeliums oder der Botschaft von der freien Gnade gemäß ihrer Lehre vom tertius usus legis (F. C. art. VI) ihre Ordnung als Gesetz handhaben, weil in ihrer Mitte stets noch viel vom alten Menschen ist und dessen Art nur auf solche Weise zur Erkenntnis seiner falschen Wege und zum Beginn des ihr eignen Lebens in der Buße geführt werden kann. Darum ist die luth. Kirche ihrer Einsicht vom Wesen der Kirche nicht untreu geworden durch Aufrichtung von Kirchenordnungen (vgl. (Richter, KOO. 2 Bde.) und eines evangelischem Kirchenrechts. „Weg mit dem kanonischen Recht!“ mußte Luther mittelst seiner That vom 10. Dez. 1520 rufen, weil dieses als jus divinum an die Stelle des Wortes Gottes als letzte Instanz gesetzt werden sollte. Aber er hätte Bugenhagen, den Kardinal des deutschen Papstes, wie er diesen auf seiner Fahrt zu Miltitz scherzend nannte, nicht an so viele Orte behufs Aufrichtung von KOO. gehen lassen können, wenn sein Sinn gewesen wäre zu rufen: „Weg mit allem Kirchenrecht!“ — Jene wurden, wie er wohl wußte, mit voller menschlicher Rechtskraft publiziert.

kirche wurde, das darf ebenso wenig als ein Symptom eines Mankos ihres Wesens geltend gemacht werden. Ihre Bemühungen um die griechische Kirche (vgl. § 23. S. 126 auch die Anm.) zeigen, daß der Sinn für die äußere Ausbreitung nicht erstorben war, sondern deren Betrieb nur nicht an der richtigen Stelle einsetzte. Die Quelle der thatsächlichen Unterlassung der Heidenmission lag allein in der durch die damaligen Zeitverhältnisse herbeigeführten Beschränktheit des kleinstaatlichen Blicks und der volkswirtschaftlichen Enge in Deutschland. Bereits durch den Übergang der staatlichen und merkantilen Präponderanz an die westlichen Seestaaten am Ende des 15. Jahrhunderts war dieselbe vorbereitet, nahm aber infolge der im 16. und 17. Jahrhundert wachsenden kirchlichen wie politischen Zerrissenheit Deutschlands noch sehr zu. Dieses volle Gegenteil von der Steigerung der Lebenskraft zu der Zeit in allen damaligen Kolonialmächten erklärt jenes Absehen von der Heidenmission seitens der deutschen lutherischen Kirche völlig. Bei den Kirchen wird gleich wie bei den einzelnen Christen die Bethätigung des kirchlichen und geistlichen Lebens durch dergleichen natürliche Anlagen beeinflußt und bedingt. Nur Voreingenommenheit kann darin ein Symptom des Wesens der lutherischen Kirche suchen. Denn gerade, weil sie sich als Leib und Organ ihres Herrn und Hauptes fühlt und weiß, muß sie auch immer wieder ihrer Aufgabe als Kirche an allem Volke sich bewußt werden.

Im prinzipiellen Wesen der lutherischen Kirche liegen aber noch mehr Momente denn diese drei. Eins wurde schon soeben angedeutet, indem die Kirche als Sakramentsgemeinschaft bezeichnet wurde. Man darf nicht die Abendmahlslehre allein als für sie charakteristisch hinstellen.[1]) Die Auffassung des Abendmahls wurde zwar zu Marburg 1529 der Erkenntnispunkt, an dem die Verschiedenheit der deutschen und der schweizerischen Reformation heraustrat, und infolgedessen wurde dieses Sakrament in den konfessionellen Streitigkeiten nach dieser Seite hin der vornehmste Verhandlungspunkt. Aber in derselben tritt uns doch nur ein notwendiger Ausfluß des prinzipiellen Wesens der lutherischen Kirche entgegen. Die lutherische Kirche macht Christum als den

---

[1]) So Hundeshagen (Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte, S. 502), der als eine Abart unter den Lutheranern Abendmahlslutheraner aufführte!

Mittelpunkt aller Gottesoffenbarung auch zum Quellpunkt alles göttlichen und geistlichen Lebens in der Kirche. Aber nicht nach willkürlichen menschlichen Gedanken kann sie die Kanäle bestimmen lassen, mittelst deren das Leben ihres Hauptes durch den heiligen Geist ihr zuströmen kann. Sie kann sich bei deren Annahme allein an Christi Wort, seine Zusage und Verheißung im Glauben halten. Das ist der unabschneidbare Quell ihrer Gnadenmittellehre. Seiner Zeugen Wort muß sie als das ansehen, worin sie die Stimme des guten Hirten selbst vernimmt (Luk. 10, 16). Die von ihm unter Beifügung besonderer Zusagen angeordneten Handlungen der Taufe und des Herrenmahles muß sie auf Grund seiner Verheißungen nicht als von der Gemeinde geforderte Bekenntnisakte, sondern als solche Handlungen ansehen, in welchen er zur Begründung und Befestigung seines Lebens in allen, die da glauben, selbst inmitten seiner Gemeinde thätig und kräftig sein will. Und wollte die lutherische Kirche von dem Halten ob solcher Gnadenmittellehre sich etwas abdingen oder zu derselben etwas zusetzen lassen, so würde sie eben Christum sich nicht alles in allem sein lassen.

Durch diese Stellung zu Christo mußte die lutherische Kirche, wie sich das auch bei Luther selber schon zeigte, einen mystischen Anstrich erhalten, und zwar nicht allein in ihrer Ausdrucksweise, sondern auch in ihrem gesamten Verhalten. Die Gläubigen sind auch an ihrem Teile Glieder am Leibe Christi (1. Kor. 12, 27). Dies bedingt ebenso einerseits, wie ein gegenseitiges Zusammenhalten um Christi willen, so auch eine individuelle Glaubensstellung und ein Dringen auf persönliche Heilsgewißheit, und andererseits aber ein gläubiges Ausruhen in der Gewißheit davon, ein Glied Christi zu sein und von seinem Leben in uns. Daraus fließt das, was man wohl den lutherischen Quietismus genannt hat, nämlich ihre Sorglosigkeit betreffs des Kirchenbildungsprozesses, und die Scheu, zur Förderung kirchlicher Zwecke eine weltliche Betriebsamkeit zu entwickeln. Bei der Unvollkommenheit aller Menschen versteckt sich hinter diese gesunden Züge natürlich oft auch menschliche Trägheit. Aber deswegen bleibt es doch unrichtig, einer Kirche, welche alle ihre Glieder auf die Erfüllung ihrer Berufspflicht im Hause wie im Staate hinweist, den Vorwurf zu machen, daß sie fürs Christlich-sittliche und fürs Politische keinen

Sinn habe.[1]) Die lutherische Kirche verlangt vom Christen seine Bewährung als solcher im ganzen irdischen Leben, aber die Aufgaben, welche ihm daraus erwachsen, sieht sie nicht als ihm auf Grund der Heilsordnung, sondern durch die Schöpfungsordnung gestellt an, und heißt ihn, dieselben in der ihm als Christen eigenen Berufstreue nicht als Glied der Kirche, sondern als Glied seines natürlichen Volkstums erfüllen. Die lutherische Kirche als solche will deshalb auch nimmer eine politische Instanz oder Partei bilden, und sich in die Welthändel mischen, weil sie als ein Moment im Reiche Christi sich bewußt bleiben will und muß, daß das Reich ihres Herrn kein Reich von dieser Welt ist.

Nach diesem prinzipiellen Wesen des Luthertums bestimmt sich nun auch dessen Verhältnis zum Christentum überhaupt. Man könnte zwar gegen die gegebene Formulierung des Wesens der lutherischen Kirche einwenden: Christus sich alles in allem sein zu lassen, sei das Wesen des Christentums überhaupt, und nicht das einer einzelnen Konfession. Allein, daß eine solche centrale Erfassung des Evangeliums von Christo nicht allen Konfessionen eignet, wird das Weitere zeigen, wenn auch mit dieser Bestimmung des Wesens der lutherischen Konfession nicht gesagt sein soll, daß ihr Wesen sich vollkommen mit dem des Christentums decke. Man kann die Heilsthatsache in deren Centrum erfaßt haben, ohne dieselbe darum vollkommen ergriffen zu haben (Phil. 3, 13—15), und die richtige Erfassung der Heilswahrheit in ihrem Centrum verbürgt noch nicht die richtige Durchführung nach allen Seiten. Es liegt deshalb in obiger Bestimmung des Wesens des Luthertums nicht die Behauptung, dieses sei das volle und ganze Christentum.

Die centrale Erfassung des Evangeliums seitens der lutherischen Kirche war nun aber, geschichtlich betrachtet, allerdings zugleich national bedingt. Es liegt im germanischen Volkstum die Neigung, sich einem Führer mit vollem Vertrauen anzuschließen und hinzugeben. Das lehrt am deutlichsten die Auffassung des Evangeliums im Heliand. Und nur in den Stämmen, welchen diese germanische Art am meisten eigen war, den sächsischen, hessischen, schwäbischen, anglischen und normannischen hat auch das

---

[1]) So wie Hundeshagen a. a. O. jetzt wieder K. Müller, Symbolik. S. 248 f.

Luthertum zuerst die tiefsten Wurzeln geschlagen, während in den fränkischen und friesischen Stämmen, in deren Art ein anderes Element einspielt, sich von Anfang an vielfach Neigungen zu anderen Auffassungen des Evangeliums zeigten. Darum ist aber die lutherische Konfession in ihrer Eigenart keineswegs allein ein Bekenntnis zu Christo für germanische Völker, sondern, wie der Deutschen Christentum auch deren Fehler erkennbar macht, so kann die centrale Erfassung des Evangeliums, wie sie die lutherische Kirche zu eigen hat, überall da Platz greifen, wo man die sarkischen Eigentümlichkeiten seines Volkstums bei der Auffassung des ersteren nicht zu sehr mitsprechen läßt. Hinwiederum könnten auch die Einflüsse anderer Volkseigentümlichkeiten so gut wie die germanischen der Durchführung der centralen Auffassung des Evangeliums im christlichen Erkennen und Leben in anderer Weise frommen. Welche Mängel aber auch infolge des natürlichen Wesens ihrer Glieder der lutherischen Kirche in deren Erscheinung anhaften mögen, und welcher Ergänzungen sie auch bedarf und fähig ist, so bleibt ihre Auffassung des Christentums doch, weil sie die centrale ist, vollberechtigt und wahr.

§ 78. Die reformierte Kirche.

1. Durch die Glaubens- und Geistesmacht, welche seine Thesen an sich trugen, entband Luthers Auftreten am 31. Oktbr. 1517 die reformatorische Bewegung innerhalb der abendländischen Christenheit. Mit welchem Recht immer Zwingli auch von sich sagen durfte, er habe bereits 1516, ohne von Luther zu wissen, Evangelium gepredigt, so bleibt dennoch die Thatsache bestehen, daß seine frühere Predigt die Rechtfertigung aus Gnaden um Christi willen auf Grund des apostolischen Wortes nicht betonte, und auch keine die Welt bewegende Kraft, wie jene Thesen, bethätigte. Jener Mittelpunkt der antirömischen Heilslehre tritt bei dem Schweizer Reformator erst von dem Zeitpunkte an hervor, zu dem ihm Luthers Resolutionen wider Eck und dessen Erklärung des Galaterbriefes, dessen reformatorische Bedeutung zum Bewußtsein gebracht hatte.[1]) Die reformatorische Bewegung trug deshalb anfangs überall Luthers Namen; selbst in Frankreich hießen die

---

[1]) Vgl. Stähelin, Huldr. Zwingli I. S. 575 f. 1893.

Protestanten nach 1558 Lutheriens. Von der einheitlichen evangelischen Strömung haben sich darum nicht Luther und dessen Nachfolger eigenwillig abgewendet,[1]) sondern in jene ist durch die Eigenart der schweizerischen und französischen Reformatoren Zwingli, Bullinger, Farel und Calvin ein trennendes Element gekommen. Fern sei es, allein in die Persönlichkeit dieser Männer die Ursache der Spaltung zu verlegen. Die eigentümliche Geistesrichtung, welche in ihnen bei aller individueller Verschiedenheit gleicherweise ihre Vertreter gehabt hat, würde, wie deren teilweise Bethätigung durch Männer wie Johann von Lasko lehrt, mit der Zeit auch ohne sie hervorgetreten sein. In der Beziehung ist es von Belang zu beachten, wie die von dem französischen Urreformator Lefevre gelehrte Anschauung von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in, mit und unter dem Brot und Wein des Abendmahls unter den französischen Protestanten der schweizerischen schnell wich. Denn daran wird klar, daß die Eigentümlichkeit des reformierten Bekenntnisses auf einem besonderen Moment in der darin bethätigten Erfassung des Heils in Christo beruht. Aus einem solchen den Anschauungen der reformatorischen Bewegung in den romanischen Ländern besonders entsprechenden Momente erklärt es sich, daß es bei der Mannigfaltigkeit der sich in den Ländern westlich vom Rhein geltend machenden Strömungen des geistlichen Lebens es schließlich doch durch Vereinbarungen und Abordnungen gelang, allen in den voneinander getrennten Ländern später entstehenden Bekenntnissen das calvinische Gepräge zu verleihen (vgl. § 17 und 18) und die mannigfachen Einflüssen unterstehenden Gemüter über die in ihnen obwaltenden eigentümlichen Grundanschauungen zur Klarheit zu bringen. Zu den bezeichnendsten, äußerlich hervortretenden Unterschieden der lutherischen und schweizerischen (romanischen) Reformation gehört auch dies mit, daß bei ersterer die heroische Glaubensfreudigkeit und Glaubenskraft Luthers, wie seinen Mitreformator Melanchthon, so die von seinen Schriften und Predigten erfaßten Geister der germanischen Volksschichten zu dem gleichen von allen angenommenen Bekenntnis mit sich fortriß, bei letzterer hingegen erst nach und nach die von verschiedenartigen Anfängen ausgegangenen Bewegungen durch die starre Konsequenz der ihres

---

[1]) Das behauptet K. Müller, Symbolik 1896. S. 385.

Prinzips sich bewußten Glaubensanschauung Calvins gleichsam auf den gleichen Ton gestimmt wurden. Daß die von der schweizerischen Reformation ausgegangene Kirchengemeinschaft erst durch einen solchen allmählich sich vollziehenden, von Zwingli bereits erstrebten, von Calvin mit besserem Erfolge geförderten Amalgamierungsprozeß beruht, bekundet auch ihr Name: reformierte Kirche (vgl. S. 99). Unter dieser Benennung wurden bei ihrer ersten spezifischen Anwendung innerhalb Deutschlands 1578 in Nassau, in Anhalt, in der Kurpfalz und in Bremen im Gegensatz zu den strengeren Lutheranern, oder mit dem Nebensinn einer gründlicheren Reformation[1]) diejenigen subsumiert, welche die lutherische Abendmahlslehre verwarfen. Der Name bezeichnete also anfangs nur die bei allen mit ihm sich bezeichnenden Kirchen (ecclesiae) gleiche Antithese, und erst allmählich traten bei den also genannten als gemeinsame Merkmale die Abstreifung jeglicher Art von Götzendienst (Verwerfung von Bildern und Pracht im Gottesdienste), die eigentümliche Einrichtung der Laienältesten und erst ganz allmählich auch die strenge Prädestinationslehre hervor. Der auf seiten der Reformierten nicht selten vernommene Selbstruhm, ihre Kirche nenne sich nach keinen Menschen, hat deshalb, auf die Entwickelung ihres Namens als reformierte Kirche gesehen, wenig innere Berechtigung.

2. Das prinzipielle Wesen der reformierten Kirche kann nicht mittelst einfacher Zusammenstellung ihrer Sonderlehren ermittelt werden. Denn die, welche sich dem ersten Blick als solche darbieten, die Prädestinationslehre und die Lehre vom Abendmahl bieten ohne weiteres keinen einheitlichen Einblick in die reformierte Eigentümlichkeit, und daher kein genugsames Recht, nach ihnen dasselbe zu bestimmen. Andrerseits darf auch nicht außer acht gelassen werden, daß Calvin, dessen Lehrweise den größten Einfluß auf die maßgebenden Bekenntnisschriften dieser Kirchengemeinschaft geübt hat, nicht mehr zu den Urhebern der reformatorischen Bewegung gehörte, sondern nur in dem bereits mächtig daherflutenden Strom derselben eintrat. Daher fand er bereits die reformatorische Gedankenwelt vor. Er konnte ihr nur noch ein Gepräge geben, mußte im übrigen aber um so mehr Sorge tragen, dieselbe

---

[1]) Vgl. Heppe, Ursprung und Geschichte der Bezeichnung reformierte und lutherische Kirche. 1859.

zu schonen. So überwand er selbst den humanistisch-rationalistischen Zug der Lehre Zwingli's, in welchem sein scharfer Blick eine Gefahr fürs Evangelium erkannte, durch den anscheinend weitgehenden Anschluß an dessen Lehrweise mittelst energischer Herauskehrung der Prädestinationslehre, welche ein primitives Element der Lehre Zwingli's war.[1]) Um nicht fehlzugreifen, bedarf es daher eines näheren Zusehens bei allen Bekenntnispunkten, will man den Gesichtspunkt der reformierten Auffassung des Evangeliums richtig bestimmen.

Wenn bei der Vergleichung der für die Reformation konstitutiven Lehrpunkte, sich uns (Teil II) ergeben hat, daß auf die meisten die Lehre von der Erwählung einen nicht unbeträchtlichen Einfluß ausgeübt, und ihre Darstellung modifiziert hat, so mußte doch auch darauf bereits hingewiesen werden, daß die Abwandelungen sich doch aus diesem Zusammenhange nicht allein erläutern lassen, sondern daß, wie bereits Güder bemerkt hat, um den wirklichen Schlüssel zu denselben zu finden, auf die Eigentümlichkeit der Erwählungslehre Zwingli's und Calvin's zurückgegangen werden muß. Das ist um so erforderlicher, als Luther's Lehre in seiner großartigen Schrift de servo arbitrio sich zum mindesten mit dem calvinischen Determinismus berührt, und dennoch zu andersartigen Resultaten gelangt ist.

Hier zeigt es sich klar, daß es Luther zwar in keinem geringeren Grade als Calvin anlag, Gott und seiner Gnade allein die Ehre in Sachen des Heils für uns Menschen zu geben, und mit der vollen Wucht seiner Überzeugung jeden erasmischen Gedanken an ein Eingreifen des menschlichen Wollens und Laufens, auf den Gang des Waltens der göttlichen Gnade abzuwehren, daß Luther aber, indem er davon völlig absieht, auf eine voluntas arcana Gottes zu reflektieren, und allein auf die voluntas revelata achtet, sich davon freihält, in Gottes Heilsoffenbarung einen

---

[1]) Dies zeigt sich im Consensus Tigurinus; er hebt nämlich einerseits den Einheitspunkt seiner Lehre mit der Zwingli's scharf hervor (Neque vero novum hoc aut insolens videri debet, ut per metonymiam ad signum transferatur rei figuratae nomen, art. XXII. Niem. p. 196) und betont, daß die Vermittelung der Gnade ganz und gar nicht an sichtbare Elemente geknüpft ist, wie er andererseits (art. XVI—XVIII) die Prädestinationslehre aufs engste damit verknüpft, um dadurch seine positivere Lehre vom Abendmahl den Schweizern schmackhafter zu machen.

eigenen Gedanken hineinzutragen, und Gottes Heilsrat einzig und allein von dessen Heilsoffenbarung in Christo nach Joh. 3, 16 kindlich gläubig zu erfassen bemüht ist. An solcher demütigen, einfältigen Herzenshingabe an Gottes heilsgeschichtliches Walten lassen es aber die Schweizer Reformatoren mangeln. Sie tragen ihre Gedanken in Gottes Heilswirken hinein, und deuten dieses nach jenen. Man braucht nur die systematischste Schrift Zwingli's, die am 20. August 1530 erschienene, vom Landgrafen von Hessen gewünschte Schrift Sermonis de providentia Dei anamnema zu lesen, um sich zu überzeugen, wie die philosophisch und darum deterministisch gefaßte Vorsehungsidee der Alleinwirksamkeit Gottes als des höchsten Gutes und des absolut bestimmenden Seins und Wesens für alle endlichen Dinge, seine Gedankenwelt so beherrscht, daß seine Auffassung des Evangeliums prädestinatianisch werden mußte. Wie Zwingli's Weltanschauung und sein politisches Urteil ihn in betreff Zürichs und der fünf Orte der Eidgenossenschaft zu einer antirömischen Haltung bestimmte, so blieb sie auch für seine theologische Stellung das bestimmende Moment, wenn er sich auch um einen Halt gegen Roms Tradition zu haben, eng an die Schrift anschloß. Anders stand es bei Calvin; dennoch ist das Resultat ein ähnliches. Seine kirchliche und religiöse Stellung wurde entscheidend bestimmt durch das Ereignis während seines zweiten pariser Aufenthaltes 1533, das er mit den Worten beschreibt: [Deus] animum meum ... subita conversione ad docilitatem subegit (C. R. LIX. p. 21), durch welches er nicht, wie einst Luther in die Tiefe der Sündenerkenntnis geführt wurde, um erst im Aufsehen auf Christum zum Jubel über die in der Vergebung der Sünden erlangte Gerechtigkeit fortzuschreiten, sondern sofort zu der Gewißheit seiner Erwählung und seiner Verpflichtung als Gottes Eigentum ihm unbedingt zur Verfügung stehen zu müssen gelangte. Ohne gleich Luther seinen davon empfangenen individuellen Eindruck am Ganzen der heiligen Schrift zu berichtigen, läßt er sich durch seine tertullianisch-juristische Natur dazu verleiten die Dinge des Reiches Gottes und der Kirche alttestamentlich-theokratisch aufzufassen, und in Gott die alles bestimmende Macht zu sehen, — man könnte sagen ihn nur als Elohim und nicht als Jahveh aufzufassen. Und das blieb der bestimmende Gesichtspunkt für eine Auffassung des Evangeliums. Dieser einseitige alttestamentliche Theismus konnte ebenso leicht das Paganische in

Zwingli's Determinismus abstreifen, als sich mit diesem selber verbinden.

Die individuelle Art der Schweizerreformatoren hätte nun aber unter den romanisch oder romanisch angehauchten Völkerschaften, wie es die ihrer helvetischen Geburtslande waren, ihrer Auffassung des Evangeliums den Weg nicht bahnen können, wenn in deren volkstümlicher Art nicht ein dahingehender Zug derselben entgegengekommen wäre. Auf alle lateinischen Mischvölker ist von dem für ihre Geistesart bedeutsam gewordenen römischen Volkscharakter eine starke Neigung zur Hegung einer Popularphilosophie und zu einer formal-juristischen Denkungsart übergegangen. Hier ist nicht der Ort das näher zu begründen. Darauf sei nur hingewiesen, daß ebenso die Hauptträger der mittelalterigen Scholastik Romanen, wie die Hauptträger der Mystik Germanen waren, während in den Franzosen des früheren Mittelalters sich beide Strömungen noch mehr die Wage halten, und daß schon die Prädestinationslehre Augustins an den latinisierten Galliern des 5. und 6. Jahrhunderts ihre ausgesprochensten Vertreter fand. Auch die Teile der romanischen Völker, welche zur Zeit der Reformation mit der römischen Tradition zu brechen sich gedrungen fühlten, blieb jene legale Denkweise eigen und machte ihnen die theokratisierende Auffassung des Evangeliums, wie sie Calvin ausbildete, mundgerecht. Da liegt der volkstümliche Anlaß für die Spaltung der reformatorischen Bewegung.[1])

2. Mit dieser in der Erwählungslehre am deutlichsten hervortretenden Auffassung Gottes als der allein wirksamen Macht, für welche der menschliche Verstand viel zugänglicher ist als für die Vorstellung von Gott als dem heiligen Liebeswesen, das uns durch Christi Kreuz offenbar geworden ist, hängen alle Eigentümlichkeiten der reformierten Lehre aufs engste zusammen. Als die alleinherrschende und wirksame Macht vermag Gott sich der Vermittelung der Kreatur zur Herstellung seines Reiches nicht zu bedienen. Das Menschliche und Endliche kann nicht fähig sein das Unendliche in sich aufzunehmen (finitum non capax infiniti). Wort und Sakra-

---

[1]) Die Helvetier (Schweizer) waren einer der germanischen Stämme, welche am frühsten von Roms Herrschaft und Geist beeinflußt wurden. Solche völkerpsychologische Eigentümlichkeiten sind zur Beurteilung geschichtlicher und deshalb auch konfessioneller Entwickelungen in Landschaften nicht unbeachtet zu lassen.

ment können eben deshalb nicht Träger und Organe des Geistes Gottes zur Bekehrung und Belebung des in Sünden toten Menschen werden; dieser muß völlig unabhängig von solchen Medien allein wirken, wo er will. Das Wort kann nur zur gesetzlichen Bekundung des Heilswillens Gottes in dessen gesamtem Umfang dienen, und deshalb ist auch alles im N. T., selbst auch das über die Einrichtungen der apostolischen Zeit Berichtete als eine gesetzliche Vorschrift für die Kirche zu beachten (§ 25, 1). Die Sakramente können höchstens Sinnbilder der gleichzeitig mit ihrer Verwaltung eintretenden Geisteswirkungen sein (§ 59—61). — Selbst in Christo findet nur eine unio personalis zwischen Gottheit und Menschheit statt, nicht aber eine reale communicatio naturarum et idiomatum. Beide Naturen kommen nur der einen und selben Person in Christo zu, so daß, was die eine wirkt, um der Einheit der Person willen, auch der andern Natur in ihm zugeschrieben werden darf (§ 31, 3). — Ebenso liegt der eigentliche Grund und die Kraft der Erlösung und Versöhnung in dem innergöttlichen Pakt, den der Vater mit dem Sohne, bevor dieser Mensch wurde, geschlossen hat und die geschichtliche Erlösungsthat ist nicht der bewegende Grund, sondern nur die von Gott gewollte Manifestation des göttlichen Erwählungs- und Erlösungsratschlusses für die Menschheit (§ 32 und 33). — Die Rechtfertigung der erwählten Sünder ist bereits durch die mittelst des Erwählungsratschlusses vollzogene insitio in Christum eingetreten; dieselbe wird darum auch nicht durch den Glauben erst ergriffen (erlangt), sondern der Glaube ist nur der Vorgang, durch welchen der Erwählte seiner Rechtfertigung sich bewußt wird (§ 35). Die Treue bis in den Tod hängt auch nicht vom Wachsen in der Gnade ab, sondern ist allein göttliche Wirkung, denn der Christus in uns, wie er sich aus der insitio ergiebt, est non otiosus. Dafür muß der Erwählte, will er seiner als solcher gewiß bleiben, sich als eifrig in guten Werken erweisen und erkennen. Infolge dieser Anschauung gesellt sich notwendig zu dem Verlassen auf die Macht der Gnadenwirkung Gottes andrerseits ein gesetzliches Hasten nach guten Werken (§ 44). Auf den Zusammenhang mit der Kirche kommt es für die Erwählten nicht an (selbst Heiden können unter deren Zahl gehören), da die in der Erwählung begründete Einheit mit Christo das allein Wichtige und zum Heil Genügende ist. Die Bildung von Gemeinden hat ihren Grund allein in der durch

das apostolische Vorgehen liegenden Vorschrift (§ 50). Man braucht die Reihe dieser Nüancen in der Auffassung des Evangeliums nicht noch durch Eingehen in Einzelnheiten zu vermehren, um den Tiefblick Luthers in Marburg zu bewundern, der ihn trotz aller formellen Vereinbarungen an der Auffassung des Abendmahls erkennen ließ, daß in den Schweizern doch ein anderer Geist walte als in ihm und den Seinen. So hart das Wort zunächst klingt, so ist es doch im tiefsten Grunde berechtigt. Die reformierte Auffassung des Evangeliums ist mehr theokratisch — dies Wort nicht in vulgärem Sinne, sondern im nächsten Wortsinne genommen — als evangelisch (soteriologisch). Ihr prinzipielles Wesen liegt in der durchgängigen und alleinigen Hervorhebung der Alleinwirksamkeit Gottes, womit aber, wie die Erwählungslehre zeigt, ein gewisser Enthusiasmus in betreff des individuellen Heils in das reformierte Christentum hineinkommt und sich verbindet. Das ist gerade bei der besonderen Betonung einzelner Folgerungen seitens reformierter Sekten (Independenten, Baptisten, Darbysten u. a.) ganz deutlich geworden.

Es treten noch andere Züge im reformierten Christentum hervor; dieselben sind aber nicht prinzipieller Natur und mehr nur infolge historischer Verhältnisse ausgebildet. Gerade die durch seine Grundauffassung bedingte theokratische Tendenz konnte Calvin nicht einmal in Genf völlig in der staatlichen und kirchlichen Gestaltung des Kantons vollständig verfolgen. Er mußte trotz aller seiner Energie auch dort mit den vorgefundenen Verhältnissen rechnen, und ähnlich ging es der reformierten Kirche überall.[1]) Die reformierten Gemeinden in der Schweiz, in Frankreich, in den Niederlanden und am Niederrhein (zuerst Wesel 1568) bildeten sich allzumal unter dem Widerstande der bestehenden staatlichen und kirchlichen Gewalten. Darum konnten sie sich an die überkommenen kirchlichen Verhältnisse nicht einmal soweit anschließen, als dies ihre Anschauung von der alles unmittelbar durch den Geist und darum ganz neu wirkenden Gottesmacht, noch verstattete; wiewohl sie schon an sich zum Absehen von allem geschichtlich Ge-

---

[1]) Auch die Homberger Kirchenordnung Lamberts von Avignon (Reformatio ecclesiarum Hassiae, Richter, KOO. I. S. 56 ff.) vom Jahre 1526 ist kein Gegenbeweis, da Lambert seine Ideen doch unter der Erfahrung von dem allseitigen obrigkeitlichen Widerstande gegen die Reformation in Frankreich ausgebildet hatte.

wordenen verleitete. Sie wollten Gemeinden wie die der apostolischen Zeit sein, aber von der geschichtlichen Verbindung mit denselben absehen. In dem völlig spiritualistischen reformierten Kirchenbegriff [1]) lag nun an sich gar keine Nötigung zu äußeren kirchlichen Konstituierungen. Zu einer Zusammenfassung zu Lokalgemeinden wurden die Reformierten aber einerseits durch vermeintliche Anordnungen Christi und der Apostel und andrerseits durch die äußere Situation veranlaßt. Wollten sie sich und ihren Kindern den Glauben bewahren, und gegen die mannigfachen Anfeindungen innerlich widerstandsfähiger werden, so mußten die Reformierten sich zusammenschließen. Weil deshalb für dieselben eine socialpolitische Notwendigkeit zur Kirchenbildung vorlag, wie für die lutherische Kirche fast nirgends, so darf aus dem Zusammentritt von reformierten Gemeinden zu Gemeindeverbänden (classes)[2]) nicht darauf geschlossen werden, daß das reformierte Prinzip eine Reihe kirchenstiftender Momente in sich trägt. — Äußerlich angesehen scheint es auch, als ob die reformierte Kirche reicher an kirchlicher Almosenpflege und Liebesthätigkeit ist.[3]) Daraus aber eine größere ethische Kraft des reformierten Bekenntnisses zu folgern, dazu liegt dennoch keine Berechtigung vor. Die Heiligung und der daraus sich ergebende Eifer in der Erfüllung des sittlichen Berufs (§ 42. 43) ist nach den lutherischen Bekenntnissen nicht minder ein integrierender Bestandteil des Glaubenslebens und der Gotteskindschaft als nach der reformierten Lehre. Aber deshalb wird, wo das ganze Volk christlich ist, es auf lutherischer Seite auch als die einfache Pflicht der ganzen Volksgemeinde angesehen ihrer Armen sich anzunehmen, infolge wovon auch in vielen lutherischen Städten selbst die Verwaltung ursprünglich kirchlicher milder Stiftungen zur Armenpflege mittelbar und auch unmittelbar

---

[1]) Vgl. Conf. Gall. art. XXVII: Nous disons donq suyvant la parole de Dieu, que c'est la compagnie des Fidèles, qui s'accordent a suyvre icelle parole et la pure religion qui en dépend et qui proufitent en icelle tout le temps de leur vie. Niem. p. 322. (Helv. post. art. XVII. p. 500) und art. XXIX: Quant est de la vraye Eglise, nous croyons, qu'elle doit estre gouvernée selon la pólice, que nostre Seigneur Jesu a establie c'est qu'il y ayt des pasteurs des surveillans et diacres etc.

[2]) Vgl. Heppe, Die presbyteriale Synodalverfassung in Norddeutschland. 1868. S. 52 f.

[3]) Vgl. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit III. I. Kap. 3.

in die bürgerliche Verwaltung überging. Die reformierten Gemeinden konnten auf die Pflege ihrer Armen von seiten der städtischen oder sonstigen Kommunen bei deren anderer religiöser Haltung in keiner Weise rechnen, und mußten sich darum ihrer armen Glaubensgenossen selber annehmen. Das mußten sie aber um so mehr thun, als solche Liebesthätigkeit ihnen noch durch die Ordnungen der ersten Gemeinden gemäß ihrer Art und Weise, jedes Schriftwort als ein göttliches Gebot zu betrachten, von Gott selber angeordnet dünken mußte. Wie viel auch in den Gebieten der lutherischen Kirche an der rechten und vollen Bethätigung des Glaubens unverkennbar gefehlt hat, so berechtigt dies doch nicht, der reformierten Kirche schon ihrem prinzipiellen Wesen nach eine größere ethische Kraft zuzusprechen. Im Christentum läßt sich auch zwischen dessen religiöser und sittlicher Seite gar nicht scheiden; wo der ganze Christus der Gegenstand herzlichen Glaubens ist, da treibt auch die Liebe Christi und die innige Liebe zu ihm dazu, den Herrn im Wandel zu bekennen.

3. Nach dem Vorstehenden darf der Unterschied der reformierten Kirche von der lutherischen nicht auf vereinzelte Eigentümlichkeiten beschränkt werden. Der Unterschied ist deshalb nicht in dem stärkeren Gegensatz der reformierten Kirche zum Heidnischen in der mittelaltrigen Kirche (Herzog, Schneckenburger), noch in ihrem antimysterischen Zuge (J. Stahl), zumal das von ihr angenommene Walten des Geistes ohne Mittel und der Vorgang der Erwählung mysterischer Art sind, noch in der schärferen Betonung des Schriftprinzips, noch bloß in einem minder konservativen Zug betreffs aller kirchlichen Einrichtungen (Ranke, Jakobson) noch allein in der Handhabung der kirchlichen Disciplin (Ritschl) zu suchen. Der Gegensatz beider Kirchen hätte aber bei ihrem gemeinsamen Kampf wider Rom und sein Kirchentum, falls es sich nur um ein verschiedenes Verhalten und Verfahren in solchen einzelnen Hinsichten gehandelt hatte, nimmer so so groß werden können. Dieser erklärt sich aber sehr wohl daraus, daß, trotzdem die Abweichung der beiderseitigen Auffassungen des durch Christum geoffenbarten Heiles anfangs nur an einzelnen Punkten fühlbar wurde, dieselben sich dennoch in ihrer Gesamtheit als völlig verschiedene Projektionen der Heilsthatsache erweisen. Darum macht es auch für das Verhältnis zur lutherischen Kirche wenig aus, daß in manchen reformierten Partikularkirchen, wie

namentlich in den deutsch-reformierten Landeskirchen, und selbst in deren vornehmster Bekenntnisschrift, dem Heidelberger Katechismus, infolge einer von Hause aus durch den Calvinismus mehr nur dirigierten melanchthonischen Strömung, oder wie in den letzten fünfzig Jahren infolge einer wirksam gewordenen methodistischen und andern Einflüssen von der Prädestination weniger geredet wird. Die prinzipiell andere Betrachtungsweise des Heilsverhältnisses leuchtet dennoch stets aus der Auffassung der göttlichen Vorsehung, der Heilsgewißheit, des Wesens der Kirche und der Gnadenmittel hervor.

Man braucht in keiner Weise gegen die vielfache Übereinstimmung betreffs des Heilsgrundes und des Heilsweges im einzelnen, wie gegen manche Lichtseiten in der Ausgestaltung des christlichen Lebens in der reformierten Kirche blind zu sein, um sich dazu nicht verstehen zu können, in den lutherischen und den reformierten Bekenntnissen zwei historisch notwendige, und darum einander innerlich völlig gleichberechtigte Ausprägungen der reinen evangelischen Wahrheit zu sehen. In den vorstehenden Darlegungen ist zwar hervorgehoben, daß in der Geistesart der romanischen Völker und einiger denselben psychologisch und geschichtlich näher stehenden deutschen Stämme eine gewisse seelische Disposition zu der reformierten Art, das Evangelium aufzufassen und zu verstehen, liegen möge, wie daß es auch Gottes Schöpfungsordnung entspreche, daß auch jedes Volkstum wie jeder Gläubige in gewissem Grade sich zu einer individuellen Glaubensstellung hindurch ringe. Das aber darf nicht bewegen, von der Erkenntnis abzulassen, daß die göttliche Heils- und Gnadenoffenbarung mit ihrem Centrum in Christo von allen Zeiten und Völkern vor allem die gleiche gläubige Annahme ihrer von Gott gewollten Thatsächlichkeit heischt. Diese Forderung und Bedingung der vollen Erfahrung ihrer Heilskraft für die Menschheit liegt schon in deren bloßen Ergangensein der Heilsoffenbarung in der Art und Weise, wie sie erfolgte. Letzterer aber entspricht es nicht, wenn alle Punkte des göttlichen Heilswaltens und Heilswillens vor allem im Lichte einer selbstgemachten und nicht dem thatsächlichen Verlaufe des ersteren entnommenen Vorstellung von Gott und seinem Wesen aufgefaßt und dargestellt werden, und dadurch der Bekundung seines Gnadenwillens im Evangelium die Fähigkeit benommen wird, eine Kraft Gottes zu sein, selig zu machen alle, die daran glauben, wie sie dieses

sein will. Wie vielen in der reformierten Kirche nun auch das Evangelium trotz seiner derartigen willkürlichen Deutung und Auffassung der Weg zur Seligkeit geworden sein mag, so kann das doch keinen Beweggrund abgeben, das Ungesunde und Unbiblische dieser Gott mehr als Macht denn als Liebe erfassenden Glaubensanschauung für irrelevant und indifferent zu erklären. Keine Individualität weder von Völkern noch von Personen kann die Berechtigung gewähren um einer ihr sympathischen und sie ansprechenden Vorstellung willen den gesamten Heilsrat Gottes und dessen Bekundung in ein diesem selber fremdes Licht, und die eignen Gedanken über Gottes Macht und Ehre höher zu stellen, als Gottes eigne Bethätigung und Bezeugung seines Wesens und Willens in der Offenbarung seines Sohnes zum Heil der Welt. Darauf kommt es aber, wie oben kurz gezeigt ist, bei der reformierten Auffassung des Heiles in Christo in allen wesentlichen Punkten hinaus, und nicht bloß auf eine von der lutherischen in etlichen Punkten abweichende Lehrweise, wie sie bei dem Reichtum der Heilswahrheit und der individuellen Schranke aller menschlichen Erkenntnis erklärlich und vielleicht sogar von Gott gewollt sein könnte. Dazu liegt es in ihrer Art, daß sie in mannigfacher Beziehung den heilsbedürftigen Sündern den Glauben an Gottes heiliges Liebeswesen und seine in Christo geoffenbarte Gnade erschwert, und auch das muß bei der Wertung der prinzipiellen Verschiedenheit beider Kirchen ins Gewicht fallen.

Die Symbolik würde ihrer wissenschaftlichen Aufgabe das Verhältnis der Kirchenparteien zu einander durch Herausstellung ihres verschiedenen prinzipiellen Wesens klarzustellen nicht gerecht, wenn sie deren Wertung durch andere Rücksichten beeinflussen lassen wollte. Daher darf es für sie nicht in Betracht kommen, daß innerhalb der lutherischen Christenheit eine sehr große Zahl ihrer Glieder zu allen Zeiten hinter dem durch das Maß der gewährten Heilserkenntnis bedingten Bewährung im Wandel weit zurückblieben, während aus der reformierten Kirche in vielen ihrer Teile bei infolge der staatlichen Verhältnisse eintretenden Verfolgungen Tausende der erkannten Heilswahrheit bis in den Tod treu geblieben sind. Denn dergleichen Gegenüberstellungen sind wohl frappant aber nicht beweisend, weil sie gar vieles unberücksichtigt lassen, und willkürlich die eine und die andere Erscheinung aus einer großen Reihe herausgreifen, auch mehr nur Peripherisches

bei Beurteilung der Stellung zum Centrum des Heiles nicht beirren darf. Ebenso wenig dürfen praktische und kirchenpolitische Erwägungen bei der Erörterung des prinzipiellen Verhältnisses mitsprechen. Die offene Anerkennung der prinzipiellen Verschiedenheit des Wesens des Bekenntnisses beider Kirchen würde heutzutage viel eher beide tüchtig machen zu dem ihnen obliegenden Kampf wider Gegner zur Rechten und zur Linken. Die Versuche, die Grenzen zu verwischen, oder gar einen Zwang auf die Gewissen auszuüben, welche sich die Erkenntnis jenes prinzipiellen Unterschiedes nicht verbergen können, raubt beiden nur das zu gemeinsamem Vorgehen, soweit und wo dies möglich und erforderlich ist, notwendige gegenseitige Vertrauen, und, indem solches Vertuschen der Unterschiede die Klarheit und Bestimmtheit des Zeugnisses über die Hauptpunkte des Evangeliums unmöglich macht, die Kraft zur Abweisung der Leugner der von beiden festgehaltenen Heilswahrheiten. Gerade prinzipielle Klarheit ist erforderlich, sollen die Kirchen den zu dieser Zeit ihnen angebotenen Strauß ausfechten können.

4. Die Besprechung der reformierten Kirche kann nicht abgeschlossen werden, ohne auf deren Abart in der anglikanischen Kirche einen Blick geworfen zu haben (vgl. § 17, 5. S. 103 f.). Dazu nötigt nicht sowohl deren eigenartiges Dastehen unter den protestantischen Kirchengemeinschaften, als vielmehr deren weltgeschichtliche Bedeutung durch ihre Ausbreitung auf dem Missionsgebiete. Sie besitzt, abgesehen von der nordamerikanischen Episkopalkirche und deren Dependenzen 85 Bischöfe in außereuropäischen Gebieten.[1])

Für die innere wie äußere Gestaltung der Reformation Englands ist es von größtem Einfluß geblieben, daß diese 1534 einem dynastischen Interesse Heinrichs VIII. entsprang. Für Englands Kirche sollte an die Stelle der päpstlichen Oberhoheit die des Königs treten. Diese Absicht, eine Staatskirche zu begründen, ist trotz des späteren Wegfalls der ausdrücklichen Anerkennung des Königs als Oberherrn der Kirche in keiner Weise abgeschwächt, da bei dem Akt der Ordination noch immer jeder Geistliche verpflichtet wird, als solcher dem Könige von England Gehorsam zu leisten. Sie führte aber dazu, von dem kirchlich Überkommenen namentlich

---

[1]) Vgl. Kattenbusch, Art. Anglik. Kirche. Theol. R.-E.[3] I. S. 547.

der strengen hierarchischen Organisation der Kirche so wenig als möglich zu ändern, und sie durch vom König, fortan laut seiner Herrschergewalt (supreme governour) ernannte Kirchenbeamte verwalten zu lassen. Schon um den Verkehr mit dem römischen Stuhle abzuschneiden, wurde es indes notwendig, in der Kirche manches, zur Zeit der Reformation allgemein als Mißbrauch Empfundene abzustellen. Noch war Calvin nicht hervorgetreten, und so lehnte man sich, ohne den Gegensatz zwischen der deutschen und der schweizerischen Reformation zunächst zu beachten, an erstere an. Aber, wiewohl man schon zur Zeit Heinrichs VIII. und später unter Eduard III. (1547—1553) den Besuch Melanchthons in England wünschte,[1]) und der Wortführer der dortigen Reformation, Cranmer, sich bei Feststellung eines Bekenntnisses vielfach an die Augustana anlehnte,[2]) so folgte er doch in wesentlichen Punkten der oberländischen Strömung, wie namentlich die Abendmahlslehre zeigt. Darum wirkte auch auf das schon 1649 dem Parlamente zuerst vorgelegte Common Prayer Book außer der Reformation Herrmanns von Köln die bereits von Calvin beeinflußte Straßburger Liturgie evangelischerseits ein (vgl. S. 104).[3]) Später wurde Calvins Einfluß noch stärker; das zeigt der bei der Umarbeitung der 42 Artikel Eduards in 39 unter Elisabeth 1571 eingefügte 29. Art., welcher den Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle seitens der Ungläubigen ausdrücklich verwirft. Darum kann auch der teilweise Anschluß dieser 39 Artikel an die Ausdrucksweise der von Brenz verfaßten Confessio Wirtembergensis (1552) nichts ändern. Eine lutheranisierende Art der reformed Church of England as by Law established, die oft behauptet ist, kann deshalb nur mit vielen Vorbehalten anerkannt werden. Die reformierte Denkungsart wiegt vor. Für die Feststellung des prinzipiellen Charakters der bischöflichen Kirche kann es darum auch nicht in Betracht kommen, daß in deren nordamerikanischer Abteilung es eine Zahl deutschredender Ge-

---

[1]) Vgl. Short, Sketch of the History of the church of England to 1688 (3. ed. 1840) § 341.

[2]) Schon 1536 wurde die C. A. ins Englische übersetzt und (London by Robert Redmon) herausgegeben, vgl. Schmucker, English Translations of the Augsburg Confession 1886.

[3]) Vgl. Short a. a. O.

meinden giebt, welche einen mehr lutherischen Charakter zu bewahren trachten.

Doch ist mit dem Ausgeführten das prinzipielle Wesen der Episkopalkirche noch nicht allseitig bestimmt. Denn in England hat die bezeichnete Art der Reformation seiner Kirche nicht bloß dahin geführt, daß wie auch in Schweden und in Dänemark[1]) eine äußerlich bischöfliche Verfassung und manche Ceremonieen bestehen blieben. Vielmehr sind die mit ersterer schon im 4. bis 6. christlichen Jahrhundert verbundenen Grundgedanken in der anglikanischen Kirche stets bewahrt, betont, und in den letzten fünfzig Jahren sogar mit Vorliebe gepflegt. Zwar erscheint der 19., von der Kirche handelnde Passus der 39 Artikel fast als eine Wiederholung des 10. Artikels der C. A.[2]) und werden die Irrtümer der römischen Kirche, wie die der jerusalemischen, antiochenischen und alexandrinischen ausdrücklich verworfen, nebst allen dem Worte Gottes widersprechenden Ceremonieen (art. 20). Aber die Sache erhält ein ganz anderes Ansehen, sobald man the book of Consecration of Archbyshops and Byshops and ordning of Priests and Deacons vergleicht, auf welches art. 36 verwiesen wird. Denn aus diesem wird offenbar, daß trotz der Ablehnung der Superiorität des Papsttums und dessen Schlüsselgewalt auf die apostolische Succession betreffs des Ansehens der Bischöfe und ihrer Gewalt zur Ordination der Priester u. s. w. derselbe Wert gelegt wird, wie im Mittelalter. Nimmt man noch die strenge Unterscheidung der verschiedenen Grade der Diener der Kirche, das vorgeschriebene verschiedene Ornat der drei Rangstufen und die Überschätzung mancher altkirchlicher Formulare im Common Prayer Book hinzu, so erkennt man, wie in der anglikanischen Kirche der calvinische Grundzug der Auffassung des Evgs., eine eigentümliche Verbindung mit einer archaisierenden (romanisierenden) Tendenz, die angeblich bis gegen die Zeit Gregors d. Gr. hin echt überlieferten Traditionen der apostolischen Kirche als für

---

[1]) Vgl. die Schleswigsche KO. bei Richter KOO. II. S. 358, welche nur eine Variation der Ordinatio ecclesiae regni Daniae et Normanniae vom Jahr 1535 ist.

[2]) Ecclesia Christi visibilis est coetus fidelium, in quo verbum Dei purum praedicatur et sacramenta, quoad ea, quae necessario exiguntur, juxta Christi institutum recte administrantur. Niem. p. 605. — Schaff a. a. O. S. 499.

alle Zeit für die Christenheit verbindlich anzusehen, eingegangen ist. Nun hat zwar die Geschichte der anglikanischen Kirche seit deren Wiederbelebung infolge der methodistischen Bewegung (§ 81. III. Zusatz) gezeigt, daß in ihr ein großer evangelischer Fonds ist, und daß, solange dieser die Oberhand behält, das falsche, traditionelle Beiwerk in ihrer Auffassung nicht viel zu sagen hat. Andererseits ist aber die Gefahr der Betonung gerade dieser traditionellen Elemente in ihrer historischen Gestaltung innerhalb der letzten fünfzig Jahre an der seitdem mächtig gewordenen High-Church-party (Traktarianer, Puseyiten) auch offenbar geworden. Denn nicht bloß vergeht in dieser immer mehr das Gute, was sie mit der evangelisch gesonnenen Law-Church-party bei ihrem ersten Auftreten noch gemein hatte, sondern ihre Übertreibungen haben auch die Ausbildung einer liberalisierenden und kritischen Broad-Church-party zur Folge gehabt und befördert. Eine weitere Folge ist das Zerriebenwerden der Law-Church-party, deren Glieder sich nunmehr gedrängt fühlen, von der Staatskirche zu den reformierten Dissenters ihre Zuflucht zu nehmen. Mag auch bei dem konservativen Charakter der englischen Nation der Prozeß nur langsam vor sich gehen, so wird, falls nicht eine das Falsche abstoßende, lebendige evangelische Bewegung demselben Einhalt thut, die Unhaltbarkeit der Zwitterbildung an dem endlichen Zerfall der anglikanischen Staatskirche trotz ihrer äußeren Größe offenbar werden.

§ 79. Die römische Kirche.

1. Von der römischen Kirche, und nicht von der Kirche des Papsttums wird hier gesprochen, wenngleich seit der dem Papsttum vom Jahre 1870 an eingeräumten Stellung als eines absoluten Herrschers über diese Kirchengemeinschaft die letztere Bezeichnung in mancher Beziehung die bezeichnendste wäre. Indes bleibt der Name „die römische Kirche“ dennoch vorzuziehen, nicht bloß, weil die ewige Roma der ständige Sitz ihres in seinen Personen wechselnden geistlichen Oberhauptes ist, sondern noch vielmehr, weil diese Kirchenpartei aus dem Komplex der Provinzialkirchen gebildet wird, welche die historisch von Rom ausgegangene Richtung der mittelaltrigen Kirche in Lehre, Verfassung und Kultus fortgebildet haben. Auf einen andern Namen, wie etwa den „der heiligen, apostolischen, katholischen römischen Kirche“ hat die römische Kirche keinen

Rechtsanspruch. Die ἐκκλησία καθολική, die christliche Gesamtkirche, umfaßt alle auf den Namen Jesu Christi Getauften, die an ihn von Herzen glauben; von diesen aber protestiert die Hälfte mit vollem Bewußtsein gegen jede Unterthänigkeit unter das Oberhaupt und die Ordnungen der römischen Kirchengemeinschaft.[1]) In der Beanspruchung jenes Namens seitens dieser liegt nichts als eine Anmaßung, der in der Symbolik nachzugeben[2]) eine Verleugnung des evangelischen Selbstbewußtseins in sich schließen würde.

Wie früher (§ 20) bereits ausgeführt ist, kann die neuere römische Kirche in keiner Weise als die unmittelbare Fortsetzung der abendländischen Kirche des Mittelalters angesehen werden. Auch in dem Teile der letzteren, welche dem Ruf der Reformation sich verschloß, hat diese eine eigenartige Entwickelung angeregt, ohne welche jener der inneren Kraft entbehrt haben würde, auf die Dauer sich gegen den Fortgang der Reformation zu behaupten. Sie selber hatte damals das lebhafte Gefühl von der Notwendigkeit einer inneren Umgestaltung; das erhellt aus der Hinzufügung von decreta de reformatione zu den decreta fidei in allen Sitzungen des Conc. Trid. von seiner fünften an, welche diese zumeist an Umfang weit überragen. Freilich über die antipodische Natur dieser Umgestaltung zu der von Wittenberg ausgegangenen Reformation kann kein Zweifel sein. Zu ihr schritt nämlich Papst Paul III. erst, nachdem auf dem Religionsgespräche zu Regensburg 1541 sich die Unmöglichkeit einer Aussöhnung mit den Protestanten herausgestellt hatte, und richtete zugleich mit der von seinen Vorgängern so lange verzögerten Berufung des Konzils eine allgemeine Inquisition ein.

Die Feststellung des bei dieser Neugestaltung der römischen Kirche obwaltenden Prinzips ist ebenso notwendig wie schwierig. Nicht der vorliegende Buchstabe der kirchlichen Urkunden sondern allein deren inneres Verhältnis zu einander liefert die richtige Einsicht. Das tridentinische Konzil wagte mit der Sprache vielfach nicht recht herauszugehen. Einmal war namentlich in Deutschland eine gewisse Erkenntnis der Irrtümer Roms wie ein Maß von Abneigung wider vieles Alte so weit verbreitet, daß man zu Rom

---

[1]) Vgl. den Brief Kaiser Wilhelms I. vom 3. Sept. 1873.

[2]) So Köllner im zweiten Bande seiner Symbolik, was sich nur aus der begrifflichen Verschwommenheit weiter kirchlicher Kreise nach 1840 erklärt.

damals sogar eine bloß deutsche Verständigung in den Religionshändeln für möglich erachtete, und zum andern regte sich damals noch mächtig, namentlich bei vielen älteren Spaniern, eine thomistisch-augustinisch gerichtete (Dominikanische) Opposition, wider den in Rom bereits zur Herrschaft gelangten Jesuitismus. Darum wurden fast sämtliche Lehrdekrete in die tieferen Gedanken mehr verhüllenden, bestechenden, biblischen Ausdrücken abgefaßt. Infolge dessen fielen selbst seine Reformationsdekrete so aus, daß sie in Rom viel Mißtrauen erweckten, und deshalb in der Bulle Benedictus Deüs vom Papste Pius IV. (26. Jan. 1564) nur mit dem Vorbehalt bestätigt wurden: Nos difficultates et controversias, si quae ex eis decretis ortae fuerint, nobis declarandas et decidendas . . . reservamus. Die eigentliche Tendenz der Tridentinischen Beschlüsse wird deshalb erst aus den weiteren päpstlichen Entscheidungen bis hin zu der auf dem Vatikanischen Konzil durchgedrückten Constitutio Pater aeternus völlig erkennbar. Aber schon in dieser diplomatisch-zweideutigen Fassung vieler Entscheidungen des Tridentinum bekundet sich der alles schlau berechnende jesuitische Geist, welcher das Konzil dirigierte, dem es nicht auf die Herausstellung der erkannten Wahrheit ankommt, sondern dem es genügt, das zu irgend einer Zeit Probable und Opportune in der Kirche zur Geltung zu bringen. Bei der Haupttagung des Tridentinums (1562—63) waren auch bereits die leitenden geistlichen Kräfte dem Jesuitenorden entnommen.

2. Ein bloßer Rückblick auf die zuvor dargelegte neue Gestaltung der wesentlichsten Punkte der römischen Glaubens- und Sittenlehre wie seiner kirchlichen Satzungen würde zwar auch kaum einen Zweifel an dem treibenden Prinzip der römischen Auffassung und Geltendmachung der christlichen Heilsoffenbarung lassen. In den Satzungen über die Sakramente, die Messe, das Fegefeuer, die Heiligen und dergleichen treten die entscheidenden Interessen des Romanismus bereits genugsam zu Tage. Dennoch scheint uns hier behufs Klarstellung des prinzipiellen Wesens der römischen Kirche noch ein anderer Gang vorzuziehen, weil bei ihm der Eindruck der Roms Kirchentum beherrschenden und kennzeichnenden Tendenz für den Beobachter sich steigert. Wir achten nämlich gerade auf die drei Punkte, deren Auffassung sich in den drei Kontroversen reflektiert, welche die römische Kirche seit ihrer Neugestaltung zeitweise aufs tiefste erregt haben. Das sind die

Verhandlungen über den Probabilismus, den Augustinismus und den Kurialismus,[1]) in welchen die Lehren von der Erkenntnis der Wahrheit, von der Sünde und der Gnade, und von der Organisation der Kirche zur Sprache kamen.

In der vierten Session des Tridentinums wurde die Erkenntnisquelle und die Autorität der christlichen Wahrheit zur Sprache gebracht. Da ist es nun sofort sehr bezeichnend, daß der Schrift nicht bloß die alttestamentlichen Apokryphen zugezählt, sondern ihr auch die Tradition, welche dazu wie erstere auf Inspiration zurückgeführt wird, gleichgestellt und erstere dadurch nur zum ersten Gliede dieser herabgesetzt wird (§ 25, 3). Ferner wird die Überlieferung nicht bloß als in den fortgehenden Bestimmungen der Päpste andauernd hingestellt (quae traditiones . . . quasi per manus traditae ad nos usque permanserunt), sondern es wird die Schrift auch durch Fixierung der Vulgata als des für die Kirche normativen Textes und durch die Bindung ihrer Auslegung an die Deutung der Kirche völlig unter deren Joch gebeugt. Dieser Hintenansetzung der einigen Wahrheitsquelle hinter den hinsichtlich ihrer Verwendbarkeit einer wächsernen Nase gleichenden Lehrüberlieferung der römischen Kirche entspricht es dann völlig, daß in praxi die Beachtung und Kenntnis jener hinter die der Kirchengebräuche seitens der Gläubigen völlig zurückgestellt wird, indem z. B. der Besuch einer Messe an jedem Sonntage von ihnen verlangt, aber das Anhören der Predigt nur gewünscht und damit ein Wachsen an Erkenntnis im Glauben für nicht erforderlich erklärt wird. Diese Überordnung des fehlsamen und sich nicht zu allen Zeiten gleichbleibenden Wortes der Kirche über das untrügliche und gewisse Wort Gottes, welches in jenen Aufstellungen liegt, hat dann in der kasuistischen Praxis Roms ein ebenso konsequentes als eigentümliches Verfahren zur Folge gehabt. Analog nämlich der Weise, wie sie als Dogma statt des in der Schrift Bezeugten das gelten läßt, was angeblich, immer, überall und von allen geglaubt ist (vgl. § 25, 3. S. 158), stellt sie in dem für den Beichtstuhl und die priesterliche Beratung der Gläubigen für sie so überaus wichtigen Gebiet der Kasuistik den Grundsatz des Probabilismus obenan. Ihn hat Bartholomäus de Medina zuerst (c. 1577) also ausgesprochen:[2]) Si est opinio probabilis, licitum est eam

[1]) Vgl. A. Harnack, Dogmengeschichte III. S. 617 ff.

[2]) Im Komm. zur Prima secundae qu. 19 des Thomas von Aquin.

sequi, licet opposita est probabilior. Die ärgsten Auswüchse dieser dem sittlichen Belieben Thür und Thor öffnenden Theorie sind zwar durch Alexander VIII. (24. Aug. 1690. Denz. § 1156) verdammt. Das aber ist dadurch völlig bedeutungslos geworden, daß durch die Heiligsprechung (1839) und Erhebung des Redemptoristenstifters Alphons Maria de Liguori (1694—1787) unter die Zahl der doctores ecclesiae (1871), dessen nicht minder bedenklicher Äquiprobabilismus die kirchliche Sanktion erhalten hat. Diesem zufolge darf nämlich von zwei sittlichen Meinungen die eine befolgt werden, falls sie nur ebenso probabel (wahrscheinlich) ist als die andere. Denn durch sie ist dem Beichtvater und selbst jedem Gläubigen erlaubt, der ihm in jedem Falle am meisten behagenden Meinung unter verschiedenen menschlichen Meinungen, die ihm bekannt sind, zu folgen. Eine Zusammenordnung dieser kasuistischen Theorie und der traditionalistischen Begründung der Dogmen ist keineswegs ungehörig. Beide Arten zu verfahren sind innerlich und äußerlich betrachtet volle Analoga. Die römische Kirche ist bei ihren letzten dogmatischen Feststellungen völlig in der Weise des Probabilismus verfahren. Allein die Anwendung des Rechtes, unter zwei einander gegenüberstehenden Meinungen eine nach Belieben auf den Schild zu erheben, konnte bei der lehrgeschichtlichen Sachlage im Mittelalter und selbst in der neueren Zeit Pius IX. in die Lage versetzen, 1864 die conceptio immaculata der Jungfrau Maria und 1870 durchs vatikanische Konzil die infallibilitas papae für ein Dogma der römischen Kirche zu erklären. Die bei ihrem Aufkommen in der Kirche Roms selber lebhaft bekämpfte Theorie ist überhaupt nur zu dem Zweck ersonnen, der Kirche die Möglichkeit zu gewähren, jederzeit mit gutem Scheine eine ihr willkommene Lehrentscheidung unter Berufung auf die angebliche Überlieferung treffen und als vom Papste mit Recht sanktioniert geltend machen zu können.

Zu einer weiteren Kontroverse führten in der neueren römischen Kirche besonders auch die Lehre von der Sünde und von der Gnade. Seit deren erster gründlicherer Behandlung durch Augustin erscheinen beide Lehrstücke in allen ihren Darstellungen als zweifellose Korrelata. Ihre Beziehung zu einander tritt bei der Frage nach den Satisfaktionen und Verdiensten, welche der Mensch zu leisten oder zu erwerben hat, besonders hervor. Auf die Statuierung der Möglichkeit solcher legt nun aber die römische

Kirche im vollsten Gegensatz zur Reformation das höchste Gewicht. Das zeigte sich bereits vor dem Tridentinischen Konzil daran, daß die Kurie ihrerseits die zu Regensburg 1541 zwischen den Vertretern der in Deutschland einander gegenüberstehenden Religionsparteien mühsam und nicht ohne schwere Verdunkelungen der evangelischen Wahrheit zustandegebrachte Vereinigungsformel ablehnte, weil in derselben vom meritum de condigno und de congruo vollständig geschwiegen war. — In den tridentinischen Dekreten ist nun zwar ziemlich viel vom Glauben als salutis initium, fundamentum et radix und von der Rechtfertigung (justificatio aber im römischen Sinne) als non sola peccatorum remissio sed et sanctificatio et renovatio interna hominis freilich per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde ex injusto fit justus et ex inimico amicus, wie selbst von deren incrementum (Wachstum) die Rede. Allein, daß dies nur ein aufs Blenden berechnetes Anklingen an die Gedankengänge der Reformation, ein Wortemachen ist und bleiben muß, das erhellt aufs unumwundenste daraus, daß das Ergebnis die Lehre ist, die sog. Rechtfertigung (Gerechtmachung) gehe ebenso wie durch den Unglauben (d. i. Nichtzustimmung zur römischen Kirchenlehre), so auch durch Begehung einer ihrer sog. Todsünden (§ 46, 2) verloren, und der Christ könne des auf sie sich gründenden Heiles niemals ohne auxilium dei, das heißt nicht ohne Gottes Gnade (gratia dei inhaerens), sondern ohne die von der Kirche verwalteten Sakramente, an denen er ununterbrochen sich beteiligen muß, gewiß werden. Das prooemium der siebenten Sitzung besagt ausdrücklich, ad consummationem salutaris de justificatione doctrinae sei über die sacramenta zu handeln, per quae omnis vera justitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur. Und der vierte der in derselben Sitzung beschlossenen canones verdammt alle die, welche lehren, daß ohne die Sakramente per solam fidem von Gott die Gnade erlangt werden könne. Und im Tridentinum wird auch überhaupt an der Siebenzahl der Sakramente nur deshalb festgehalten, weil durch sie die Kirche als Vermittlerin dieses auxilium dei dem Gläubigen von der Wiege bis zum Grabe unentbehrlich gemacht wird (§ 61 bis 65). Indem der Christ allein durch immer wiederholten Empfang der Sakramente aus der Hand der Kirche sich des Besitzes der sündentilgenden Gnade versichern kann, ist er gezwungen am Gängelbande der Kirche festzuhalten. Niemals wird er als Kind

Gottes der empfangenen Gnade froh, sondern er fühlt sich beständig als ein Knecht der Kirche und der Hierarchie. Immerdar hängt sein Heil an dem, was die Kirche ihm zuspricht, an ihm anerkennt und ihm auferlegt. Das wird aber erst vollends klar, sobald man, ohne sich durch den Wortreichtum bei der Darlegung des Segens aller Sakramente täuschen zu lassen, sich überzeugt, daß das Bußsakrament als der laboriosus baptismus der römischen Kirche das bedeutsamste von allen Sakramenten ist. Denn, wenn auch die Eucharistie als Anlaß für die Messe, den alles andere überwuchernden Mittelpunkt des Kultus und die ostentative Darstellung der Mittlerschaft der Hierarchie, von höchster Bedeutung bleibt, so gilt ihr doch das Sakrament der Buße, dessen Gebrauch der Firmung, der Eucharistie und auch der letzten Ölung vorangehen soll, als das eigentliche Hauptsakrament. Denn durch es behält die römische Kirche, wie sie das betreffs des Himmels durch die Messe zu thun vorgiebt, thatsächlich die irdische Gemeinde in der Hand und macht sich allen ihren Gliedern als die fühlbar, welche die Macht besitzt, Vergebung und Gnade zuzusprechen und Sünde und Strafe zu behalten, je nachdem man sich dessen durch eigene Leistungen und Verdienste würdig macht. Vor dem Priester, der bei der Verwaltung des Bußsakraments als judex auftritt, kommt es zunächst darauf an, ob das meritum de congruo in der Disposition zur Gnade bei dem Beichtenden gefunden wird (C. Tr. sess. VI. c. 6. vgl. § 36, 2). Sodann aber werden von ihm dem Gläubigen die Leistungen und Satisfaktionen auferlegt, durch welche er in den Erwerb der merita de condigno anderer treten kann. Auf diese Weise verkehrt sich gerade auf dieser letzten Spitze, auf welche die Gnaden- und Sakramentslehre der römischen Kirche praktisch hinausläuft, die Gnade völlig in ein Handeln um Verdienste, und des Sünders in einen solchen, der durch eigne Leistungen sich des Heiles wert macht, — beides freilich nur in Verbindung mit der potestas der Kirche und zu deren Ruhm. Dazu wird zugleich das Wesen der Sünde wie der Gnade völlig verwischt, indem zwar viele Worte über die contritio charitate perfecta gemacht werden, man sich aber mit der unvollkommenen Reue (attritio) überall zufrieden giebt, und Ablaß für die auferlegten Satisfaktionen im weitgehendsten und alles veräußerlichendsten Maße zulässig erklärt wird. Wie wenig es der römischen Kirche bei ihren Satzungen auf Führung zur Erkenntnis der Sünde

und zum Erleben der Gnade, und wie ausschließlich auf das Binden der Christen an das kirchliche Machtwort im Munde des absolvierenden Priesters ankommt, das hat die Folgezeit noch erst zur vollsten Klarheit gebracht. Jeder Versuch auch nur im Rahmen des römischen Dogmas nach Art Augustins die innere Gnadenerfahrung als das für den Gläubigen Wesentliche geltend zu machen, so daß es nicht allein auf den äußeren Empfang der Absolution und auf Erwerbung eines Anteils am Verdienste anderer durch Leistung auferlegter Satisfaktionen anzukommen scheint, wurde unter dem wachsenden Einfluß der jesuitischen Lehrweise unterdrückt. Das bekunden die oben wiederholt angeführten Bullen Pius V. vom Jahre 1567, Innocenz X. vom Jahr 1653, Alexander VII. vom Jahr 1656 und Clemens XI. vom Jahr 1713 wider Bajus, Jansen und Quesnel.

Betreffs des dritten wesentlichen Punktes, welcher das Centrum der ganzen römischen Auffassung bildet, betreffs des Wesens der Kirche hüllte sich, um die aufmerksam gewordene Laienwelt nicht vor den Kopf zu stoßen, das Tridentinische Konzil klüglich in Schweigen. Einzig und allein bei Gelegenheit der Erörterung des Sakraments der Priesterweihe äußerte es sich über den Nervenleib der Kirche die Hierarchie (sess. XIII). Mochte dies Schweigen und das Hingehen über den zuletzt ergangenen Protest Leo's X. wider die pragmatische Sanktion in der Bulle Pastor aeternus (14. Jan. 1596; Denz. § 622) sich auch in politischen Verhältnissen ihren Grund haben, so bleibt es dennoch immer bezeichnend für die römische Kirche, daß sie über die Gemeinde der Gläubigen nichts, wohl aber über das sacerdotium novae legis manches zu lehren sich veranlaßt fühlte. Was konnte alle Hinneigung vieler Glieder des Konzils zu den Beschlüssen des einstigen Kostnitzer Konzils für Frucht schaffen, wenn dasselbe darin sich zusammenfand, daß das Wesentliche an der Kirche nicht die Menge der Gläubigen, sondern der kleine Kreis der Geistlichen (des Klerus) sei? Das dadurch bekundete strenge Festhalten am Priesterbegriff schloß die Behauptung und die Forderung der apostolischen Succession in sich, aus welcher sich dann die hierarchische Gliederung mit Leichtigkeit als Notwendigkeit ableiten ließ. Wohl gab sich das Konzil zum Verdruß des Papsttums noch Mühe, die Selbständigkeit der Bischöfe und besonders der Metropoliten der einzelnen Länder zu wahren. Aber, indem das Konzil die Herrscher-

gewalt der Kirche über die Gläubigen in dem Satze aussprach (sess. XIV. c. 2): Cum Ecclesia in neminem judicium exerceat, qui non prius in ipsam per Baptismum januam fuerit ingressus, hatte sie ein mit dem Episkopalismus unvereinbares Prinzip aufgestellt. Dies mußte sich in der römischen Kirche immer mehr ausgestalten. Schon die professio fidei Tridentinae setzte auf diese Substituierung der Hierarchie an die Stelle der Christenheit das Siegel, indem es das Gelübde der ersteren in den Schwur des Gehorsams gegen die römische Kirche und den Papst als den apostolorum principis successor ac Jesu Christi vicarius ausgehen ließ (Denz. § 867). Auch mußte ein Episkopat und ein Klerus, welcher nicht dawider kämpfte, daß über alle den Glauben und die Sitten betreffenden Lehren nach der Weise des Probabilismus entschieden werde, und alle Verdammungsdekrete über jede Betonung der innerlichen Frömmigkeit billigte und dadurch der energischen Bethätigung jeder antijesuitischen Richtung das Lebenselement entziehen ließ, unterliegen, so oft er es versuchte, dem jesuitischen Prinzipe und seiner streng hierarchischen Organisation der Kirche, denen er sonst beistimmte, die Spitze abzubrechen und die Proklamation der Infallibilität des Haupts der Kirche nicht anerkennen wollte. Das Vatikanum vollzog nur die Sanktion des seit dem Tridentinum beständig, wenn auch nicht zu jeder Zeit offen, befolgten kurialistischen Prinzips. Das war nur der Schlußstein eines auf die Verherrlichung des sichtbaren Kirchentums Roms in allen seinen Teilen angelegten Systems.

3. Darum kann nach einem solchen Überblick über die Entwickelung der im Tridentinum gelegten Keime über das prinzipielle Wesen der römischen Kirche kaum eine Unklarheit bestehen. In ihrer gesamten Auffassung des von Gott geoffenbarten Heiles, ob man auf die dogmatische, die ethische oder die kultische Seite derselben blickt, ist Christus in Wahrheit völlig zurückgetreten. Wie ihrer Christologie nach der Weltheiland seit seiner Auffahrt zur Rechten des Vaters, indem auch die Römischen nicht minder heftig als die Reformierten den lutherischen Satz, dextra Dei ubique est, bestreiten, seiner Menschheit nach an den Thron des Vaters gebannt ist, so bleibt er für den Glauben der römischen Christen fast völlig außer Betracht. Rom hält sich anstatt an das Walten des hohenpriesterlichen Königs und Heilands der Kirche auch nicht etwa an die alles selbst wirkende und bestimmende

Macht des Vaters und ein überall spürbares willkürliches Walten des heiligen Geistes, sondern es läßt den Welterlöser und Herrn der Kirche in allen Beziehungen durch irdische Potenzen vertreten werden. Sein Fürsprecheramt weist sie der Jungfrau Maria, dem Pflegevater Joseph und in deren Geleit allen den Heiligen zu, mit welchen die Heiligsprechung des Vikars Christi zu Rom ihren Himmel bevölkert hat. Und dem einigen Opfer, auf dem alles uns von Christus erworbene und uns zugewandte Heil beruht, hat sie dessen tägliche Wiederholung durch die Hand der vom Papst bestellten und geweihten Priesterschaft in der Messe substituiert. Noch ausschließlicher läßt sie das Regiment der Kirche und deren Versorgung mit allen Heilsgütern in den Händen seines Stellvertreters zu Rom ruhen. An dem äußeren Zusammenhange mit diesem persönlichen Repräsentanten der Kirche als der Heilsanstalt, welcher, ein kirchlicher Ludwig der XIV., von sich sagen kann: L'église c'est moi, und in der Unterwerfung unter ihn liegt alles Heil. Das Heilsprinzip dieses Teils der Christenheit lautet thatsächlich: „Die Kirche allein und alles durch die Kirche."

Damit ist dann aber auch sofort das Verhältnis der römischen Kirche zur lutherischen und beziehungsweise auch zur reformierten ausgesprochen. Zwischen diesen besteht demnach keineswegs allein eine Differenz betreffs der Lehre über den Heilsweg, speziell über die Rechtfertigung, wiewohl dies nach Luthers Urteil in den Art. Smalc. allein schon eine antipodische Stellung bedingt. In dem völlig verschiedenen Sinne, in dem auf römischer und auf evangelischer Seite von Rechtfertigung gesprochen wird, welcher im Grunde eine unmittelbare Vergleichung der beiden Lehren über diese gar nicht ermöglicht, tritt immer nur deren vollständige Abweichung voneinander betreffs des Wesens des Glaubens und der Heilsgewißheit wie die Vertauschung des einigen Heilsmittlers mit der dieser substituierten menschlichen Heilsanstalt der römischen Kirche selber und ihrer Hierarchie zu Tage. Man muß auch selbst entweder keine richtige Auffassung der springenden Punkte oder nicht die rechte Stellung zu denselben haben, wenn man den Unterschied der römischen und lutherischen Kirche vornehmlich in deren verschiedenen Kirchenbegriff und zwar vornehmlich in deren Differenz betreffs der Bestimmung des Verhältnisses der religiösen und der rechtlichen Gemeinschaft, welche unter dem Titel der Kirche zusammengefaßt

wurden, setzen will.[1]) Denn wahrlich äußerlicher kann man geistliche Dinge kaum werten, als wenn man so tiefgehende Gegensätze auf Verschiedenheiten in der begrifflichen Verknüpfung zweier dazu sehr schattenhaft bezeichneten Momente des Wesens der Kirche zurückführt. Selbst der tiefgehende Unterschied der beiderseitigen Anschauungen von der Kirche, welcher dadurch herbeigeführt wird, daß auf Seiten der Römischen ein so scharfer Unterschied zwischen den Geistlichen und den Laien in der Kirche gemacht, und ersteren eine Vollkommenheit des Christentums beigemessen, welche diesen fehlen soll, würde trotz des Widerstreits dieser Annahme mit allen Sätzen der neutestamentlichen Ethik noch milder beurteilt werden dürfen (§ 45, 3), falls nicht zugleich wieder jenen angeblichen Inhabern der christlichen Vollkommenheit, den Priestern und Mönchen, eine heilsvermittelnde Bedeutung für die Menge der Laien zugeschrieben würde. Darin aber, daß der Nerv des römischen Christentums in der Anschauung liegt, der Papst und die Hierarchie seien für alle Welt die Heilsvermittler, und dieser Wohl und Wehe müsse in allen wesentlichen Beziehungen in deren Hände gelegt werden, liegt nicht nur der größte Unterschied vom, sondern ein schneidender Gegensatz desselben zum evangelischen Christentum. Aus ihm erst erklärt sich wie das Festhalten an vielen von der Kirche längst überwundenen Irrtümern, wie an dem Semipelagianismus, so auch die immer sich steigernde Verdunkelung des soteriologischen Centrums des Christentums.

Selbst so ist es nicht einmal, daß Rom etwa die wahre Realität der von Christo eingesetzten Sakramente festgehalten habe. Darauf soll, um dies zu beweisen, noch nicht einmal Gewicht gelegt werden, daß Rom sich noch immer an dem opus operatum bei den Sakramenten genügen läßt, und nach dem Vorhandensein des Herzensglaubens nicht fragt. Rom setzt aber den Heilswert der Sakramente aufs willkürlichste herab. So viel Rom auch scheinbar dem Sakrament der heiligen Taufe beilegt, — in Wirklichkeit ist es ihm nur die janua sacramentorum, nicht aber das Bad der Wiedergeburt. Das Sakrament des Altars wird von ihm aber gerade dadurch, daß Rom es auf einer Wiederholung des Opfers Christi ruhen läßt, entstellt. Denn es hat nicht genug

---

[1]) So Ritschl, Geschichte des Pietismus I. S. 43 und Kattenbusch, St. und Kr. 1878. S. 140 ff.

des Irrtums an der Kelchentziehung, Transsubstantiation und Konkomitanz, sondern es setzt an die Stelle des wahren Leibes und Blutes Christi den erst vom Priester durch das unblutige Opfer zustandegebrachten (konfizierten) additiven Leib Christi, welcher eine reine Fiktion der römischen Kirche ist. Alle diese Greuel der Meßlehre sind aber im letzten Grunde allein durch die Sucht, das Mittlertum der Kirche und ihres Priesterstandes im Vollglanz leuchten zu lassen, herbeigeführt.

Überall begegnet uns in der römischen Auffassung die gleiche Wahrnehmung: der lebendige Christus ist dem Blick der Gläubigen entzogen; in den Bullen wird er vornehmlich nur als arbiter, internuntius und advocatus den Gläubigen ins Gedächtnis gerufen, welche Bedeutung für sie er auch noch mit Maria und anderen teilt, welche den Menschen menschlich viel näher stehen sollen. Sein Mittleramt aber hat sich die Kirche, in der Person der Hierarchie und ihres unfehlbaren Hauptes, des Papstes beigelegt. Das ist das offenbar Antichristliche in der römischen Kirche.

Unbestritten war und ist noch immer in der nachreformatorischen römischen Kirche ein nicht unbeträchtlicher Fonds christlicher Frömmigkeit. Doch selten sind, und immer seltener werden in ihr die Gestalten eines imponierenden Glaubens- und Liebeslebens, wie die eines Karl Borromeo, Franz von Sales, Vincenz de Paulo und einer Amalie von Lasaulx. Aber bei der Feststellung des prinzipiellen Wesens der Kirche kommt es nicht auf deren außerordentliche Erscheinungen an, deren Kraft den ihrer Auffassung des Christentums verbliebenen Wahrheitsmomenten entspringt, sondern auf das, was sich bei der Menge der ihr ergebenen Glieder findet, bei diesen die Regel ist. In einer Kirche, in welcher für alle, mit Ausnahme des infalliblen Papstes, die erste Forderung unbegrenzte Unterordnung unter den Willen der Oberen, oder des Beichtvaters ist, und diese durch die Flut der alle Glieder immer mehr umspannenden Orden und Bruderschaften durchgeführt wird, kann eine christliche Persönlichkeit sich kaum noch bilden; da bleiben nur noch durch den Willen und das Gebot der Kirche galvanisierte geistliche Mumien. In ihnen kann Christi Geist nicht walten. — Verirrungen der christlichen Frömmigkeit sind dagegen in neuerer Zeit immer mehr zu verzeichnen. Die Ziele der römischen Frömmigkeit sind die Wundererscheinungen zu Lour-

des, die Offenbarungen einer Katharina von Emmerich, der heilige Rock in Trier, der Herz-Jesu-Kultus und die Mariengottesdienste (Maiandachten). Zweifellos bethätigt sich in der fleißigen und brünstigen Beteiligung an derartigen gottesdienstlichen Übungen das Sehnen der anima naturaliter christiana in vielen römischen Christen nach dem Gott, der in Christo die Welt mit ihm selber versöhnt hat. Aber der hohe Grad des frommen Gebarens vieler ihrer Glieder kann bei der Bestimmung des Grades der Christlichkeit, welcher der römischen Kirche ihrem eigensten Wesen nach eigen ist, so wenig ins Gewicht fallen, als er die Menge ihrer Ideale in Gnadenzeichen Gottes zu verwandeln vermag, weil dieser in allen Zeichen nichts anderes offenbaren soll als seine erneuernde Gnade.[1]) Sonst müßte das auch die mit tiefster Devotion vollzogene Gebetsübung des mohammedanischen Büßers, oder eines Buddhisten thun. Gerade darin aber, daß die römische Kirche, während sie den Anspruch erhebt, die christliche Kirche überhaupt zu sein, die frommen Regungen in ihren Gliedern von Christo weg und auf Dinge lenkt, welche nach der Schrift der Anbetung völlig unwürdig sind, und in der fleißigen Übung einer solchen des Heil zu suchen anweist,[2]) bethätigt sie nur um so mehr ihr antichristliches Wesen. Dies Urteil fällen bereits die lutherischen Bekenntnisschriften (A. C. A. art. VII et VIII. [IV.] § 23. 24. M. S. 157; Tract. de potest. et prim. papae § 39. S. 336). Zu den Zeiten eines Bischofs Sailer († 1832) und seiner Gesinnungsgenossen konnte man allenfalls auf den Gedanken verfallen, in der römischen Kirche lasse sich trotz ihrer mannigfachen Irrtümer doch noch eine zum Teil berechtigte Gestalt des Christentums anerkennen. Dieser Schein ist nach dem offenbaren Obsiegen des Jesuitismus in allen Provinzen, Orden und Stiftungen der römischen Kirche seit der Mitte des 19. Jahrhunderts vollständig vernichtet. Seitdem ist ihr prinzipielles Wesen für alle, die sich nicht selber verblenden, unverkennbar geworden. Von ihr als Teil des Leibes Christi kann nur gelten, was einst Jesaias über Israel Jes. 1, 6 urteilte: „Von der Fußsohle bis zum Scheitel ist nichts

---

[1]) So Harnack, Dogmengeschichte III.[1] S. 640 A.

[2]) Dabei ist zugleich zu bedenken, daß das römische Christentum auf deutschem Boden noch immer eine viel innerlichere Art hat; unter den Römischen der nichtgermanischen Länder tritt das unter der Firma des Christentums geübte Heidentum noch viel krasser auf.

Gesundes an ihm." — Denn auch wo Rom, wie nominell nicht selten, für christliche Wahrheiten eintritt, so geschieht dies, wie in Leos XIII. Bulle vom 8. Novbr. 1893 über die heilige Schrift[1]) vor allem im Interesse der Verherrlichung der römischen Kirche, und der Herabsetzung der protestantischen Kirchengemeinschaften. Ist es nun auch unzulässig, solches Eintreten für ein Moment der christlichen Heilsoffenbarung nicht objektiv als solches anzuerkennen, so darf das doch nimmer verleiten, um solchen Scheins von ideellem Gottesdienste in derselben willen in der römischen Kirche eine berechtigte besondere Gestalt des Christentums zu feiern. Denn Roms Irren ist darum um so übler und verantwortungsvoller, als z. B. selbst das der griechischen Kirche, weil Rom mit vollem Bewußtsein die evangelische Wahrheit verworfen hat, sie fortwährend verfolgt, und sie auszutilgen strebt.

§ 80. Die griechisch-katholische Kirche.

1. Die Bezeichnung „griechisch-katholische" Kirche muß hier gewählt werden, wenngleich der Anspruch dieser Kirche, die orthodoxe zu sein, keine objektive Berechtigung hat, weil es sich hier nicht um die von dem Patriarchen zu Konstantinopel fast unabhängig gewordene Kirche des griechischen Königreichs handelt, sondern um die ganze Reihe von National- oder Staatskirchen, welche sich auf den objektiven Grundlagen des früheren byzantinischen Patriarchats gebildet haben. Denn diese tragen, welche kleineren äußeren Unterschiede unter ihnen auch bestehen, sämtlich dennoch gleiches Wesen an sich. Wie die Christianisierung der Serben, Bulgaren, Russen und anderer ostslavischer Völker von der griechischen Kirche ausgegangen ist, und jene äußerlich in deren Gemeinschaft geblieben sind, so legen sie auch sämtlich Gewicht auf ihre dogmatische und kultische Einheit mit derselben, selbst wenn sie nicht einmal gleich der schismatischen armenischen Kirche noch das heilige Myrrhen-Salböl (*μύμον*) für die *βεβαίωσις* (Firmung), Altar- und Fürstenweihe vom Patriarchen zu Konstantinopel beziehen, wie die große russische Kirche, sondern dies von ihren Bischöfen (*ἱεράρχαι* nach Dion. Areop.) thun lassen.

2. Die griechisch-katholische Kirche ist durch die wenigen Berührungen mit der Reformation, zu welchen sie gelangte (§ 23),

[1]) Vgl. Beweis des Glaubens 1894. S. 341 ff.

nur veranlaßt worden, eine neue Darlegung ihrer seit alters unverändert festgehaltenen Anschauungen zu geben. Bei dem Gegensatz, in den sie dabei, wenn auch mehr verschwiegenerweise, zu den reformatorischen Bewegungen des Abendlandes sich stellen mußte, war sie beim Mangel eigner tieferer Einsicht in deren Natur genötigt bei der römischen Kirche Anleihen zu machen, wodurch aber in ihre Lehrweise teilweis nur ein fremdes Element kam. Gerade aber dadurch, daß der Einfluß der Zeit an ihren von den früheren Jahrhunderten übernommenen Satzungen und Gebräuchen doch nicht unbemerkbar ist, macht die Kirche vielfach den Eindruck eines geistlichen Petrefakts aus dem ersten Jahrtausend der christlichen Kirche. Die Gestalt der morgenländischen Kirche in der Zeit der Kappadocier und eines Chrysostomus, tritt in ihr uns entgegen, aber verwittert und ohne die Lebenskraft jener gar weit hinter der Gegenwart zurückliegender Tage. Dadurch, daß die Kirche der griechischen Welt seit einem Jahrtausend immer mehr zur Kirche slavischer und halbslavischer Völker geworden ist, hat sich deren prinzipielles Wesen in keiner Weise verändert, sondern sie ist nur durch die psychologische Passivität dieser Nationen darin bestärkt, der Einseitigkeit ihrer Grundauffassung des Evangeliums noch stärker nachzuhangen, und das christliche Glaubensleben immer mehr in eine an allerhand Mysterien äußerlich sich genügen lassende, und mehr nur gefühlig brütende als geistige Anbetung des Dreieinigen aufgehen zu lassen. Die in sie eintretenden ostslavischen Volksstämme hatten sämtlich zur Zeit der Annahme des Christentums keine kulturelle Entwickelung durchgemacht, und mußten als kindlich-naive Gefühlsmenschen gerade an einem Christentum ein volles Genüge zu finden wähnen, welches sich in mystischen Ceremonieen gefällt, und darin das alles menschliche Denken übersteigende Leben Gottes ahnend zu ergreifen vorgiebt. Darin, daß Gott diesen Nationen das Christentum zunächst in einer ihrer Volksnatur entgegenkommenden Kirchengestalt entgegentreten ließ, mögen wir immerhin eine Spur der unbegreiflichen göttlichen Heilspädagogik zu erkennen und zu preisen haben. Darum darf aber doch nicht verkannt werden, daß es ein Zeichen geistlicher Schwäche und eine Schuld dieses Kirchentums ist und bleibt, diese Völker über jene Kindesstufe christlicher Frömmigkeit, auf der das durch die Botschaft von dem in Christo uns offenbar gewordenen Gott des Heils und der Gnade erweckte religiöse Leben seine

Gottesfurcht allein in nicht völlig verstandenen Frömmigkeitsübungen bethätigt, nicht hinausgeführt, noch denselben eine Glaubensstellung ermöglicht zu haben, welche als Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit anerkannt werden kann. Daß darin ein sünd- und krankhaftes Zurückbleiben auf einer bereits seit Jahrhunderten von der Christenheit unter Gottes Leitung überwundenen Glaubensstufe liegt, und daß damit das beim Beginn des Laufes des Christentums durch die Menschenwelt äußerlich historisch wie selbst innerlich ebenso erklärliche als berechtigte Verständnis des in Christo geoffenbarten Heiles nicht bloß ungenügend, sondern sogar zu einer Entartung des Christentums wird, — das tritt noch deutlicher hervor, wenn man auf die bezügliche Auffassung des Christentums ihrem Mittelpunkt wie ihrer dermaligen Ausbildung nach achtet.

Die griechisch-katholische Kirche hat in ihrer Blütezeit nur zwei Dogmen näher durchdacht und sich zur Erkenntnis gebracht, die Trinitätslehre und die Lehre von Christi Person. Schon zum Schaden dieser ist sie aber nie, auch nicht im Gefolge des Abendlandes, zu einem Bekenntnis von dem Werke Christi fortgeschritten.[1]) Die griechische Kirche findet bereits in der Menschwerdung des Sohnes Gottes an und für sich den erlösenden Gottesakt. Durch sie ist dem Menschengeschlecht gleichsam das Leben eingeflößt, weshalb denn auch mit der σωτηρία die ἀφθαρσία stets als Erfolg der Erscheinung Christi hervorgehoben wird. Der Heilsgedanke wird in der griechischen Kirche daher ebensowohl bloß

---

[1]) Man vergleiche nur das Glaubensbekenntnis der 484 durch den Vandalenkönig Hunerich nach Karthago zu einem Religionsgespräch zusammenberufenen nordafrikanischen Bischöfe (Hahn, Bibl. der Symbole 3. A. § 173. S. 218) mit den beinahe gleichzeitigen der Konzile von Chalcedon (451 a. a. O. § 146) und einer Synode zu Konstantinopel vom J. 448 (a. a. O. § 171. S. 216), und man wird den völlig verschiedenen Gesichtspunkt beider Auffassungen spüren. In den beiden letzteren wird wie auch vom Konzil des Jahres 680 nur gesagt, die Menschwerdung sei διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν erfolgt, und selbst ein Wort Jesu wie Joh. 6, 38 nur behufs Konstatierung eines zwiefachen Willens herangezogen. Das nordafrikanische Bekenntnis wurde dem Arianismus der Vandalen entgegengestellt, und in ihm mußte notwendig allein die Homousie des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes bezeugt werden. Dennoch unterlassen die Verfasser nicht auf das Versöhnungswerk Christi wie auf die Aneignung des Heils durch den heil. Geist hinzudeuten.

idealistisch gedeutet, als ins Naturhafte herabgezogen. Der denkende Mensch, welcher sich in niedrige Weltbilder verfangen hatte, bedurfte nach ihr durch den menschgewordenen Logos in die seiner allein würdige, höhere Lebenssphäre emporgezogen zu werden, und zwar muß nach griechisch(-platonischer) Grundanschauung dabei das gesamte Seelenleben des Menschen an jener Erhebung seiner erkennenden Funktion, sofern dies unmittelbar nicht angeht, in mystisch-mechanischer Weise beteiligt werden. Zweifellos finden sich in der Auffassung des Christentums bei vielen älteren griechischen Kirchenlehrern, von Justin an bis auf Athanasius, zahlreiche Momente, welche die Einseitigkeit dieser Auffassung zu durchbrechen geeignet gewesen wären. Aber von der Zeit der Kappadocier an besonders durch Maximus Konfessor, Pseudodionysius und Johannes von Damaskus verfiel die griechische Kirche immer mehr gerade der nichtethischen und physisch-mystischen Seite jener einseitigen Auffassung des göttlichen und geistlichen Lebens, weshalb sie sich auch so leicht mit dem Pelagianismus abfinden konnte.

Die Auffassung des Heils aber als ein nicht ausschließlich ethisches, sondern auch physisch-ontologisches Gut führt mit Notwendigkeit dazu, ein mystisch-träumerisches Anschauen als den Weg zu einem bereits diesseitigen Genuß des göttlichen Lebens (Heiles) dienlich erscheinen zu lassen. Dies tritt bereits in der Anlage der Confessio orthodoxa deutlich hervor. Denn nachdem in deren ersten Teile an der Hand des Nic.-Const. die *πίστις* (fides quae creditur) dargelegt ist, wird, wenngleich sie bereits *πίστιν ὀρθὴν καὶ ἔργα καλά* als das hingestellt hat, *διὰ νὰ κληρονομήσῃ τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον* (qu. I. Kimm. p. 56), dennoch im zweiten Teile zunächst die *ἐλπίς* besprochen, um erst dann im dritten die *ἀγάπη* durch Erörterung der göttlichen Gebote und des christlichen Wandels zu beschreiben. Die Hoffnung wird dabei nicht nur als eine durch *ἀπὸ θεοῦ ἔμπνευσις καὶ φωτισμός* erwecktes Vertrauen beschrieben (II. qu. 1. p. 203), sondern auch als ein durch Gebet und Betrachtung der sieben Seligpreisungen Jesu bereits hienieden erlangbares Glück dargestellt. Von dem gleichen Standpunkt aus werden die wichtigsten Mysterien aufgefaßt. Die Taufe soll dem christlichen Leben das Dasein geben, das Myron (§ 69) es befestigen und geistig ausrüsten, die Eucharistie in die innigste Lebensgemeinschaft und in eine Blutsverwandtschaft mit dem Heiland eintreten lassen. Hingegen der Ausbau der christlichen Tugend

und Selbstbestimmung bleibt allein dem ethischen Prinzip überlassen. Durch jenen in allen Lehren beobachtbaren Zug, das Leben aus und in Gott als ein mehr physisches, und durch mystische Vorgänge aneigenbares Gut anzusehen, wird die Religion nur unter dem Gesichtspunkt einer Erhebung zu Gott und zur Unverweslichkeit (ἀφθαρσία) hingestellt. Weil aber das Heil vor allem auf dem Wege mystischer Erhebung zu erlangen ist, so kommt es für die Kirche vor allem auf symbolische Darstellung desselben mittels der kultischen Mysterien und für die Gläubigen auf die Beteiligung an diesen weit mehr als auf gläubige Erkenntnis an. — Da nun aber nicht alle Christen völlig in den Mysterien leben können, so kann das Leben den diesen nicht völlig Ergebenen nur auf mechanisch-traducianische Weise vermittelt werden, d. h. durch Weihen, die sie empfangen. Zu deren Applikation bedarf es dann einer hierarchischen Stufenleiter der Vermittler sowohl im Himmel (Engelklassen), als auf Erden in der Kirche (Hierarchie). Selbst für das Bekenntnis zu Christo, welches der Lehre zufolge für die Auffassung des Evangeliums in der griechischen Kirche den ersten Platz einnimmt, treten bei den gewöhnlichen Christen bloß Kultusübungen, der Mariendienst und das Kreuzschlagen ein. Die für uns unverständliche Art, eine solche an mysteriösen Kultusformen sich aufrankende und die frommen Gefühle steigernde mystische Anbetung zu preisen, wie dies schon bei Kyrill von Jerusalem und Chrysostomus beginnt, und bei den Wortführern der späteren griechischen Kirche in steigendem Maße sich findet, verbietet dies griechisch-katholische Christentum in Rücksicht darauf, daß es heutzutage an den naiven Massen der slavischen Völker seine treuesten Träger hat, als ein auf der Stufe der Kindlichkeit stehen gebliebenes Christentum zu begreifen. Die Eigentümlichkeit desselben liegt vielmehr darin, daß das durch Christus gebrachte Heil nur als Lebens- und Glückseligkeitsgefühl aufgefaßt, dessen Erfahrung weniger auf dem Wege der Erkenntnis, als auf dem Wege einer in Zeichen und Kultusformen sich ergehenden Mystagogie zu machen gestrebt wird. Christus wird von dieser Kirche nur zum Anfänger und Mittler seelischen Lebensgenusses gemacht, nicht aber selber als das Leben und die Auferstehung erfaßt.

3. Äußerlich hat die griechisch-katholische Kirche im Vergleich mit der römischen nicht viel Eigentümliches. Die seit Photius immer aufs neue geltend gemachten Abweichungen von dem römischen Dogma und Satzungen hängen innerlich nicht

zusammen, und können das Verharren im Schisma weder begründen noch erklären. Zunächst erscheint allein das Papsttum mit seinem Anspruch auf die Oberherrschaft in der gesamten Christenheit, und auch über den Patriarchen von Neurom als die ostensible Scheidewand zwischen beiden Kirchen. Aber die äußere kirchliche Lage würde die morgenländische Christenheit wohl wiederholt dazu gebracht haben, Rom den Vorrang einzuräumen, wenn sie nicht instinktiv empfunden hätte, daß in der römischen Kirche doch ein anderer Geist walte, Rom aber in keinem Teil der Kirche auf die Dauer eine solche andere Anschauungsart dulde. Das Vorgehen Roms unter den sog. unierten Griechen (vgl. S. 129. Anm.) hat dies Mißtrauen im höchsten Maße gerechtfertigt. Während Rom die ganze Kirche zu einem streng nach den päpstlichen Satzungen geordneten Rechtsinstitute gestaltet hat, hängt es gerade mit der Auffassung des Christentums als gesteigertes natürliches Lebensgefühl seitens der Griechen zusammen, daß trotz des steifen Haltens an der Orthodoxie des Altertums, dessen Grenze nach griechischer Anschauung das sog. siebente ökumenische Konzil (787 zu Nikäa) bildet, der einzelne Christ sich unabhängiger vom griechischen Priestertum zu bewegen gewöhnt ist, und nur darauf achtet, daß die nötigen Weihungen ihm und seinem Hause zu teil werden. Ebenso hängt damit die viel weniger stramme Organisation der Geistlichkeit zusammen, welche freilich unverkennbar auch an der weit unwürdigeren Stellung der niederen Geistlichen (Popen) viel Schuld trägt. Im Gegensatz zu Rom, bei dem Gehorsam und Seelenleitung immer mehr zu Stichwörtern geworden sind, waltet als Erbe des altgriechischen Geistes in der griechisch-katholischen Kirche im gewissen Sinne Freiheit. Auf diesem prinzipiellen Unterschiede, für den Rom freilich keinen Sinn haben kann, beruht der unaufhebbare Antagonismus beider Kirchengemeinschaften.

In ihrer Opposition wider das moderne Rom und dessen Herrschaft, und in dem Zurückgreifen auf die altkirchliche Grundlage der ersten Jahrhunderte trifft nicht bloß der Altkatholizismus der letzten Jahrzehnte,[1]) sondern unter den größeren Kirchengemeinschaften auch die anglikanische Kirche (§ 77, 4) mit der griechisch-katholischen Kirche zusammen. Dennoch muß der Gedanke einer Einigung, die in England vom Puseyismus gefordert wird, auch

[1]) Vgl. Theol. R.-E.³ I. S. 415 ff.

ohne Rücksicht auf die in solchen Dingen stark mitsprechenden politischen Verhältnisse, nur als der Ausfluß eines falschen Idealismus und einer Selbsttäuschung erscheinen. Denn jenes unfreie Haften an dem als altorthodox in der griechischen Kirche Geltenden ist den Gliedern derselben durchweg derart in Fleisch und Blut übergegangen, daß sogar der bloße Versuch des Patriarchen Nikon (1652—1660), die kirchlichen Riten (namentlich den Text der Kirchenbücher und Liturgieen) der veränderten Zeit gemäß einzurichten, die Abtrennung der Raskolniki (Abtrünnigen) oder Starowerzen (Altgläubigen) herbeiführte. Dieser Widerstand wider Abänderungen, wie sie jede Union mit andern Kirchengemeinschaften von selbst mit sich führen mußte, wird bei dem dermalen in allen slavischen Völkern erwachten, wenn auch in kirchlicher Hinsicht zweifellos unbegründeten, Selbstgefühle um so mehr jedem derartigen Versuche widerstreben.

Um einzelner minder hierarchischer und abgöttischer Anschauungen willen, welche namentlich von Hause aus in der griechisch-katholischen Kirche anzutreffen waren, aber seit den antireformatorischen Regungen in dem Klerus im 16. Jahrhundert durch Anlehnungen an das römisch-mittelalterliche Dogma bedeutend getrübt sind, kann die griechische Kirche am wenigsten als dem Protestantismus näher stehend, oder als eine innerlich mit der lutherischen Kirche gleichberechtigte Gestalt des Christentums angesehen werden. Denn wie völlig auch das unter der Leitung des heiligen Geistes erzielte Resultat der dogmatischen Arbeit der altgriechischen Kirche an der Erkenntnis der christlichen Heilswahrheit und deren Auffassung des Christentums als der Entwickelungsstufe der voraugustinischen Zeit angemessen anerkannt werden darf, so muß doch das unlebendige Beharren auf dieser Erkenntnisstufe, und die falsche Art des Ausbaues der damals bereits vorhandenen Gebräuche und Ceremonieen gemäß des einseitigen griechischen Verständnisses des Evangeliums als ein überaus schwerer Verstoß wider das apostolische Wort 1. Kor. 13, 11. 12, und eine Verleugnung des Glaubens an die Leitung der Kirche in alle Wahrheit durch den Geist Christi erkannt werden. Die Wurzel und der Zeitpunkt des Abweichens vom, oder besser des Zurückbleibens im Wachstum der Erkenntnis Jesu Christi und seines Heiles sind bei der griechischen Kirche zwar andere als bei Rom. Dennoch aber darf dasselbe, wie sich auch durch Verbindung mit den panslavi-

stischen Ideen behufs Verfolgung der lutherischen Kirche in der z. Z. wichtigsten Abteilung der griech.-kath. Kirche, der russischen, zeigt, nicht anders als das Roms beurteilt werden. Denn es ist und bleibt ein willkürliches Sichverschließen gegen die der Christenheit von Gott ermöglichte Erkenntnis. Wie viel christliche Sympathie auch die geistliche Bewegung des, wie es das Ansehen hat, biblisch gerichteten Stundismus innerhalb der russischen Kirche zu erregen vermag, so bleibt dieselbe dennoch, da ihr Charakter noch nicht klar ist und sie kaum als ein selbständiger Trieb des griechischen Christentums aufgefaßt werden kann, ungeeignet, das Urteil über den Charakter und das Wesen des letzteren zu beeinflussen und abzuändern.

§ 81. Die kleineren schwärmerischen Kirchenparteien.

Von den Kirchen der deutschen wie der schweizerischen Reformation (vgl. § 23 a) sonderten sich noch im Jahrhundert derselben schwärmerische und rationalistische Sekten, wie man der Kürze halber kleinere Kirchenparteien auch nennen kann, ab, und diese Absonderung hat sich fortgesetzt. Weil die schwärmerischen Sekten geschichtlich zuerst hervortraten, sollen sie auch in dieser Abteilung der Symbolik zuerst berücksichtigt werden. Sie zerfallen, da solche ebenso im 17. wie im 16. und selbst noch im 19. Jahrhundert entstanden, in drei verschiedene Gruppen. Auf die letztere derselben, die Methodisten und die Irvingianer umfassende, war bisher zwar nur bei einzelnen Lehrpunkten Rücksicht zu nehmen; da es aber zum Verständnis ihrer Lehren dienlich ist, ihr prinzipielles Wesen zu ergründen, so wird in diesem Paragraphen auch über sie anhangsweise als eine besondere Gruppe mit gehandelt werden.

I. Auf dem europäischen Festlande gingen aus den schwärmerischen Wiedertäufern noch im Laufe des 16. Jahrhunderts die sog. Mennoniten hervor (§ 21 a, 1). Anstatt dieser vom Namen ihres Stifters entlehnten Bezeichnung bedienten sie sich ohne Rücksicht auf die zahlreichen Spaltungen unter ihnen allgemein des Namens: Taufgesinnte. Derselbe hebt nur einen einzelnen Punkt ihrer Auffassung hervor und bringt deshalb nicht ihr eigentümliches Wesen zum bezeichnenden Ausdruck. Nur mittelbar weist er auf die Linie hin, in der sich ihr Christentum überhaupt bewegt und

ausgestaltet hat. Derselbe soll nämlich darauf hindeuten, daß sie die Taufe der Erwachsenen und zwar bereits in der Lehre Unterwiesenen aus buchstäblichem Gehorsam gegen den Wortlaut des Taufbefehls in der deutschen Sprache (Lehret alle Völker und taufet sie, Matth. 28, 19) als für wahres Christentum wesentlich erachten. Darin tritt nun ein Pochen auf den Buchstaben der Worte Christi bei ihnen ebenso hervor, wie in ihrer Beibehaltung der Fußwaschung, in dem Verbot des Schwörens, Waffentragens, der Übernahme eines weltlichen Amtes, wie endlich auch in ihrer Abneigung, bei Lehrbestimmungen über alles in der Schrift verbaliter Ausgesprochene hinauszugehen (z. B. betreffs der Erbsünde, und des heiligen Abendmahls), und in der strengen Handhabung des Befehles Christi betreffs des Bannes derer, die sich verfehlen (Matth. 18, 10 ff.). Offenbar gehen die Mennoniten wie die vorreformatorischen Gegner Roms von der Meinung aus, durch äußere Befolgung der Worte und des Beispieles Jesu Christi das wahre Volk Gottes auf Erden herstellen zu können. Bei ihnen erscheinen selbst die Buße und der Glaube an Jesum Christum den Versöhner und Heiland als Ausfluß jenes Gehorsams und darum nur mittelbar und mit manchem anderen zusammen als Bedingung des Heiles.[1]) Die bezeichnete Grundrichtung, welche in Christi Worten vor allen ein Gesetz für die sieht, welche Gottes Volk sein wollen, wird trotz des zur Zeit wohl ebenso bei den evangelischer Gerichteten wie bei den mehr rationalistisch Denkenden wahrnehmbaren Aufgebens vieler aus ihr hervorgegangenen Satzungen äußerlichster Art doch allgemein festgehalten. Sie aber zeigt, daß die Mennoniten ihrer historischen Herkunft entsprechend im Grunde die römisch-mittelaltrige äußerlichere Auffassung Christi und seines Evangeliums als Prophet und Bringer einer nova lex nicht überwunden haben. In der That fassen sie auch den Unterschied der Ökonomie des A. und des N. Bundes allein dahin auf, daß in letzteren der ceremonielle und äußerliche Kultus fallen gelassen ist. Aus dem Grunde ging, in wie verblaßter Form auch immer, von Hause aus ihr Bestreben auch dahin, in ihren Gemeinden das nach Gottes Willen äußerlich ge-

---

[1]) Dadurch wurde indes den innerlicher Gerichteten unter ihnen der Anschluß an den reformatorischen Glaubens- und Rechtfertigungsbegriff in vielen Gegenden ermöglicht.

staltete und wandelnde Volk Gottes darzustellen. Diese gesetzliche Auffassung des Evangeliums war bei ihnen aber häufig und namentlich im Anfange mit einer wenn auch plattverständigen, so doch ernsten wahren innerlichen volkstümlichen Frömmigkeit eng gepart, und machte es den Mennoniten zum Herzensanliegen, die wahre Gestalt des Volkes Gottes, wie sie diese verstanden, zu verwirklichen. Als das prinzipielle Wesen dieser Kirchengemeinschaft erscheint demnach das Bestreben, das Reich Gottes (Volk Gottes) auf Erden durch getreue Befolgung der Worte des Herrn Jesu Christi als des einigen Propheten Gottes äußerlich herzustellen. Darin liegt aber nicht bloß ein schwärmerischer, an ihr Hervorgegangensein aus den Wiedertäufern der Reformationszeit erinnernder Zug, dessen Ausgestaltung im 16. und 17. Jahrhundert ohne Grund vielfach befürchtet und zum Anlaß ihrer Unterdrückung gemacht wurde, sondern noch offenbarer ein willkürliches Zurückbleiben auf der vorreformatorischen Erkenntnisstufe, trotz alles Gegensatzes zu allem Schriftwidrigen und bloß Traditionellen in der römischen Kirche. Es mangelt ihnen an völliger Hingabe an die in Christo erfolgte Liebesoffenbarung Gottes, wenn auch viele Einzelne infolge von ihrer Berührung mit evangelischen (pietistischen) Kreisen darin weitergekommen sind. Die natürliche Folge davon ist auch nicht ausgeblieben; beim Nachlassen der ihnen im Reformationszeitalter eignen religiösen Wärme zeigte sich namentlich in den linksrheinischen und großstädtischen Mennonitengemeinden die Neigung, sich auf eine plattrationalistische deistische Gottesverehrung zu beschränken.

II. Für die britischen Inseln war zwar das 17. Jahrhundert nicht erst das Jahrhundert der Reformation. Aber die durch letztere in den Völkern Westeuropas hervorgebrachte geistliche Gärung erreichte in England erst im 17. Jahrhundert ihre höchste Höhe. Aus der damaligen geistlichen (puritanischen) Bewegung Britanniens gingen außer der anglikanischen Staatskirche, den reformierten Kongregationalisten Englands (vgl. § 49) und der am Covenant von 1581 (Scoticana secunda Niem. p. 357 ss. vgl. S. 107) festhaltenden reformierten Nationalkirche Schottlands noch die beiden Sekten der Baptisten und der Quäker hervor (§ 23a, 2. 3).

a) Die Baptisten, welche sich in England seit ihrer Anerkennung durch Cromwell (1649) und der Toleranzakte Wil-

helms II. (1689) und noch weit mehr in Amerika seit ihrer regen Beteiligung am nordamerikanischen Freiheitskriege ausgebreitet haben, scheinen sich allein durch die von den Mennoniten überkommene Taufpraxis von den Kongregationalisten und anderen Reformierten zu unterscheiden. Wäre es aber wirklich nur so, so würden sich deren vielfache Spaltungen, an denen sie fast ebenso reich sind wie die ältesten Mennoniten, gar nicht aus deren Wesen erklären. In der von ihnen als stiftungsmäßig erachteten Taufe der Erwachsenen durch völliges Untertauchen spiegelt sich ihre Eigentümlichkeit nur mittelbar. Sie betrachten aber die Taufe nur als Thatbekenntnis der Erwählten, als Erstlingsfrucht des erwachten Glaubens und der Liebe zu Christo und als Eintritt in den Gehorsam des Herrn und in die Gemeinde. Daraus, daß sie der Taufe diese Bedeutung zuschreiben, erhellt schon, daß sie das Christentum überhaupt als Unterwerfung und Gehorsam (der Erwählten) gegen den im Gesetz und im Evangelium geoffenbarten Willen auffassen. So beschreibt ihr Bekenntnis dasselbe mit folgenden Worten § 6: The members of these churches are saints by calling, visibly manyfesting and evidencing . . . their obedience unto that call of Christ, and do willingly consent to walk together according to the appointement of Christ, giving up themselves to the Lord and one to another by the will of God in the professed subjection to the ordinances of the gospel.[1]) Wenn das Bekenntnis der deutschen Baptisten sagt, daß sie die Schrift als die allein wahre göttliche Offenbarung an das Menschengeschlecht und die alleinige Quelle der Gottes-Erkenntnis wie die alleinige Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebenswandels ansähen,[2]) so

---

[1]) Schaff, Bibliotheca Symb. III. The Baptist Confession of 1688. p. 741, und Glaubensbekenntnis und Verf. der Gemeinden getaufter Christen, gewöhnlich Baptisten genannt. Hamburg S. 16 f.

[2]) Schaff a. a. O. p. 739. § 6. Man vergleiche damit The New Hampshire Baptist confession (1833) art. XII. (Schaff a. a. O. p. 746): We believe that the Law of God is the eternal and unchangeable rule of his moral government; that it is holy, just and good; and that the inability which the scripture ascribe to fallen man to fulfil its precepts arises entirety from their love of sin, to deliver them from which and to restore them through of Mediator to unfeigned obedience of the holy law is one great of the Gospel and of the means of grace connected with the establishment of the visible church.

darf die in den letzten Worten liegende offenbare Anbequemung an das Bekenntnis der deutsch-lutherischen Kirche über die zu Grunde liegende extrem-reformierte Anschauung nicht täuschen.[1]) Denn das baptistische Grundbekenntnis bekundet ausdrücklich die Verpflichtung aller Erwählten, welche zusammen die unsichtbare Kirche bilden (a. a. O. § 1. p. 738), den in der Schrift bekundeten Gotteswillen auszuführen und sich genau an alles ohne Einmischung von Irrtümern zu halten.[2]) Christus ist — das entspricht völlig der prädestinatianischen Grundlage[3]) — auf die Erde gekommen, um dies durch seinen Gehorsam zu ermöglichen; seine obedientia passiva wird nicht hervorgehoben.[4]) Die Bildung von Gemeinden behufs gegenseitiger Erbauung (mutual edification) hat allein um des Befehls Christi willen zu geschehen und hat sich genau dessen Vorschriften anzuschließen (a. a. O. § 8. p. 739). Bei dieser strenggesetzlichen Auffassung und dieser Stellung zum neutestamentlichen Worte muß nun zwar betreffs des Erlösungswerkes dem Wortlaut des N. Ts. entsprechend gelehrt werden; aber die baptistischen Bekenntnisse gehen auf die wichtigen Lehren von der Rechtfertigung und Heiligung nicht genauer ein,[5]) so daß die richtige innere Stellung vieler einzelner Baptisten hinsichtlich dieser

---

[1]) Gegen R. Hofmann, Th. R.-E. III.³ S. 392.

[2]) In der Baptist Confession of 1688 § 2 heißt es (Schaff a. a. O. p. 738): All persons throughout the world, professing the faith of the gospel and obedience unto God by Christ according unto it, not destroying their own profession by any errors, everting the foundation or unholiness of conversation are and may be called visible saints; and of such ought all particular congregations to be constituted.

[3]) Diese tritt auch im deutschen Bekenntnis, in dem auf die Artikel von Gott, von der Sünde und von der Erlösung der Artikel (5) von der Erwählung und dann die von den Gnadenmitteln und von der Gemeinde folgen, deutlich hervor; auch von der Taufe wird gelehrt, daß nur solche ihr unterworfen werden dürfen, die zuvor durch das Evangelium und Gottes freie Gnade von ihren Sünden zu Christo bekehrt wurden (a. a. O. S. 17).

[4]) In der Baptist Confession of 1688 wird gar nicht darauf hingewiesen. In der New Hampshire Baptist Confession (1833) und im Bekenntnis der deutschen Baptisten wird des leidenden Gehorsams und der Wirkung seines Todes als a full atonement for our sins (Schaff a. a. O. S. 743), aber nicht nach dessen hervorragender Bedeutung erwähnt.

[5]) Nur die New Hampshire Confession und das Bekenntnis der Free-Wile-Baptists (1834, 1868) sprechen sich über diese Punkte der Heilsordnung aus. Das deutsche Bekenntnis erwähnt die Rechtfertigung als Frucht des

Punkte auf Grund eigner Herzenserfahrung nicht in Betracht kommt. Hinwiederum wird aus dieser Stellung zur Schrift erklärlich, daß unter den in Amerika weit verbreiteten Baptisten ein großer Eifer für Schriftforschung wie für die Ausbreitung des Reiches Gottes durch die Mission[1]) und ein hoher sittlicher Ernst, zugleich aber auch chiliastische Neigungen sich finden. Die, wie oben dargelegt ist, bei ihnen übliche völlig gesetzliche Premierung des Buchstabens der Schrift hat dann bei ihnen, ähnlich wie bei den Mennoniten, wenngleich der Ausgangspunkt dieser Schriftbetrachtung bei beiden Sekten nicht völlig der gleiche ist, zu den vielen Spaltungen geführt, da ja alles auf die genaue Unterwerfung und die Beobachtung des geoffenbarten göttlichen Willens ankommt, von welchem Gesichtspunkt aus sie auch allein die als Erwachsenen und nach ihrer Art Getauften als Getaufte ansehen (die Baptisten sind in ihren Augen allein getaufte Christen, vgl. Anm. 1 den Titel des deutschen Bekenntnisses). So entstanden die Free-Will-Baptists, welche in ihrem Bekenntnis vom Jahr 1834 (Schaff a. a. O. p. 749 ss.) von dem gemeinen baptistischen Bekenntnis nur betreffs der Lehren von der Erwählung und vom Abendmahl, an dem sie alle teilnehmen lassen, die sich als gläubig bekennen, die Seventh-Day-Baptists (Sabbatarian Baptists), welche auf Grund des alttestamentlichen Sabbathsgebots meinen den siebenten Tag der Woche als Wochentag feiern zu müssen, und die Six-Principles-Baptists, welche, jetzt sehr zusammengeschmolzen, nach Hebr. 6, 1. 2 die sechs Grundlehren des Christentums bestimmt wissen wollen.

Wenn auch mit den Anfängen des Baptismus in England sich eine aus den Kirchen des holländischen Mennonitismus stammende Anregung verschlingt, so haben doch beide Kirchenparteien nur manches Verwandte, ohne von der gleichen Grundanschauung auszugehen. Die Baptisten erscheinen vielmehr als eine extreme Fraktion des Puritanismus und Kongregationalismus, den die englische Revolution hervorrief. In ihm ist der ganze Freiheits-

Todes Christi, aber mit weniger Worten als die in diesem wurzelnde Pflicht der Heiligung (S. 8 f.). Im Bekenntnis vom Jahr 1688 wird beider gar nicht erwähnt.

[1]) Allerdings giebt es auch eine Baptisten-Partei, die Anti-Mission-Baptits (Old-School-Baptists), welche auf dem Standpunkt der früheren Jahrhunderte beharren und keine Mission treiben wollen, weil die Berufung aus den Heiden Gottes Erwählungsverfahren zu überlassen sei.

drang der englisch-schottischen Rasse zusammen mit deren Achtung vor dem, was einmal als Staatsgesetz ihre Anerkennung gefunden hat, aufs Gebiet des Christentums übertragen. Im Bewußtsein ihrer Erwählung zu Kindern Gottes auf Grund ihrer Bekehrung stellen sie sich in der Taufe unter die als Gesetz von ihnen anerkannte Offenbarung Gottes im Wort, und schließen sich freiwillig zu Gemeinden zusammen in der vollen Gewißheit, daß ihnen von nun auch andererseits alles im Wort gleichsam gesetzlich Festgestellte zu teil werden wird. Als Sinnbild dieser Bethätigung ihrer freien Unterordnung unter die ihnen aktiv und passiv geltende Gottesordnung (ordinances des Herrn Jesus, the only Lawgiver, Schaff a. a. O. p. 741) erscheint ihnen darum die Taufe nach der Bekehrung. Darin, daß sie durch das Aufgeben der Kindertaufe das fundamentum communionis mit der gesamten Christenheit rücksichtslos aufgeben, spiegelt sich das überspannt individuelle Freiheitsgefühl der geborenen Engländer, die sich gerade in demselben als Erwählte fühlen. Muß der Baptismus daher einerseits als ein spezifisch anglikanisches Extrem des reformierten Christentums angesehen werden, wie er denn auch auf dem europäischen Kontinent trotz vieler Anstrengungen keine ins Gewicht fallenden Fortschritte gemacht hat, so dient er doch andererseits zum Beweise, wie jede Übertreibung der evangelischen Lehre von der freien Gnade, die in der Umkehr der Ordnung des Gnadenmittels der Taufe und der mit durch sie bewirkten Bekehrung beim Baptismus zu Tage tritt, notwendig zu einer neuen Verkehrung des Evangeliums in ein Gesetz wird. Weil hier alles weit mehr, als auf die Thatoffenbarung Gottes in Christo auf die Wortoffenbarung und die innerliche Erfahrung der Erwählung gestellt ist, muß, wie sich auch in neuerer Zeit im englischen Baptismus gezeigt hat, die naturalistische Richtung durch jeden Zweifel an der heiligen Schrift weiten Spielraum gewinnen. Auch wenn der **Baptismus** sich durch seine Missionsversuche im Gebiet der evangelischen Landeskirchen Deutschlands nicht selbst als deren Gegner bekundete noch durch seine Verwerfung der Kindertaufe sich selber außerhalb aller anderen Kirchenparteien eigenwillig stellte, wäre in ihm daher keine berechtigte oder gesunde Gestalt des Protestantismus anzuerkennen. Sein **prinzipielles Wesen** ist das einer durch Übertreibung des Gedankens der Erwählung und persönlicher Gnadenerfahrung bewirkten Veräußerlichung des Evangeliums.

b) In mancher Hinsicht sind die aus derselben puritanischen Bewegung des 17. Jahrhunderts hervorgegangenen Quäker das volle Gegenteil der Baptisten. Welches der Grundgedanke ihrer Auffassung des in Christo geoffenbarten göttlichen Heiles ist, tritt bei Behandlung eines jeden Stücks des christlichen Glaubens bei ihrem Wortführer Barklai mit voller Deutlichkeit zu Tage. Nach ihnen entstehen und entstanden von jeher Kinder Gottes, welche sie selbst unter den Heiden voraussetzen, aus der Mitteilung des heiligen Geistes als des inneren sie erleuchtenden Lichtes, und wird jedes der ersteren durch dieses Licht individuell geleitet. Der in dieser Vorstellung sich ausprägende Individualismus tritt weiter darin hervor, daß sie nicht bloß für sich, indem sie sich als Gesellschaft der Freunde bezeichnen, jede Kirchenverfassung ablehnen, sondern auch alle äußeren Mittel des göttlichen Heilswerkes im Menschen abweisen. Ihrer Vorstellung liegt offenbar eine Verwechselung oder, besser gesagt, eine Vereinerleiung der Gabe des heiligen Geistes und des religiösen Bewußtseins zu Grunde. Nur von einem solchen und nicht schon vom Bewußtsein der Gotteskindschaft im christlichen Sinne darf man nämlich bei ihnen sprechen, da der Besitz des inneren Lichtes auch bei Heiden von ihnen möglich erachtet wird. Dies innere Licht wurde von Anfang an bei ihnen so ausschließlich als das eigentliche und ausschließliche Gnadenmittel angesehen, daß dem daraus hervorgehenden religiösen Urteile sogar ein Vorrang vor und eine höhere Bedeutung als dem Worte Gottes beigemessen wurde. Eine wahrhaft christliche Haltung kann dabei nur noch dadurch festgehalten werden, daß die subjektive Frömmigkeit bei einer Täuschung über Ursache und Wirkung sozusagen in der heiligen Schrift Fleisch von ihrem Fleisch anerkennt und sich wie bei Barklai damit begnügt, das, was in der heiligen Schrift zu der eignen Voraussetzung nicht stimmt, umzudeuten. Infolge der Erfahrung, wie leicht sich eine so völlig subjektive Religiosität vom Worte Gottes loslöst und zur bloßen Vernunftreligion wird, hat sich das neuere Quäkertum etwas enger an die heilige Schrift als ans Wort Gottes angeschlossen. In der Auffassung der Quäker liegt eine willkürliche Verinnerlichung des göttlichen Heilswerkes und des Evangeliums vor, als Rück- und Umschlag eines Versuchs falscher äußerlicher Herstellung des Reiches Gottes auf Erden. Die Heilsgeschichte wie das Heilswort werden von den Quäkern, wenn auch nicht

völlig ignoriert, so doch völlig zurückgestellt hinter die persönliche Heilserfahrung, deren notwendiger Zusammenhang mit der Offenbarung Gottes in Christo dabei auch noch geleugnet, und nur als die Regel statuiert wird. Die Quäker nehmen bei jedem von ihnen und bei jedem Kinde Gottes eine ebenso besondere maßgebende Erleuchtung in scrinio pectoris an, wie sie der Papst als das Haupt der römischen Kirche für sich in Anspruch nimmt. So treffen die vollsten Gegensätze, die spiritualistischste und die realistischste Vorstellung vom Wesen der Kirche Christi in subjektiver Hinwegsetzung über die von Gott selber geschaffene Basis alles Kirchen- und Christentums in Christo und seinem Worte zu Gunsten der Annahme einer willkürlich (in schwärmerischer Weise) angenommenen, davon losgelösten inneren Offenbarung zusammen. Über das Ungesunde und Schriftwidrige dieses sektiererischen Christentums darf auch manches Christliche, das aus der Mitte „der Freunde", — wie die Quäker sich nennen — hervorgegangen ist, nicht täuschen.

III. Handelte es sich bei der Sektenbildung der Reformationszeit um die vermeintliche Herstellung und Begründung des wahren Volkes (oder Reiches) Gottes, so ist der Quell der neueren Sektenbildung, auf die hier mehr bloß anhangsweise eingegangen wird, das Bestreben, die erstorbene und tote Kirche der Gegenwart zu beleben. Darin gehört diese aber der gleichen Kategorie der Schwärmer an, daß sie auch willkürlich, wenn auch unter bevorzugter Geltendmachung einer oder der anderen Schriftwahrheit, die Mittel ersinnen, durch welche die Kirche neu belebt und zu ihrer wahren Gestalt fortgeführt werden soll. Bei ihr haben wir es mit den Erscheinungen des Methodismus und Irvingianismus zu thun.

c) Der Methodismus wollte ursprünglich, ähnlich dem Spener-Franckeschen Pietismus in Deutschland, eine innerkirchliche Reaktion wider ein äußerlich legales, innerlich deistisch denkendes Verhalten der meisten Glieder der englischen Staatskirche, aber auch anderer Denominationen Englands in der Mitte des vorigen Jahrhunderts sein. Wie sein hauptsächlichster Stifter Wesley im Schoße der Staatskirche zu bleiben wünschte, so hat er sich bei der Organisation der bischöflichen Methodistenkirche in Amerika ganz an das Muster der englischen Staatskirche gehalten, und als Bekenntnis die 39 Artikel, nur verkürzt auf 28, bei-

behalten.[1]) Aber dennoch ist Wesley der Stifter einer eigenen Kirche geworden, weil der Methodismus durch seine eigentümlichen Organisationen die Episkopalkirche nötigte ihre Geistlichen von der Beteiligung an ihm zurückzuhalten (um 1790). Nicht mit Unrecht nennt Schaff um dieser Organisationen willen Wesley nicht nur den englischen Spener und Zinzendorf, sondern auch den protestantischen Ignaz Loyola. Durch sie verwandelte nämlich Wesley thatsächlich die Methodisten in einen Orden. Er faßte die um ihn gesammelte Gemeinschaft (connection) in Bundgesellschaften (Band Societies) und Klassen von zwölf Personen, mit einem Klassenführer (Classleader) behufs der Kontrolle des Wandels ersterer durch diesen und Austeilung von Anerkennungskarten (Society Ticket) für treue Mitglieder zusammen. Dies im Verein mit der öffentlichen Predigt und seiner weiten Verbreitung unter den wohlhabenden Gewerbtreibenden und der Arbeiterbevölkerung (namentlich in Amerika, wo der Methodismus fast die größte kirchliche Gemeinschaft ist) macht ihn zu einer Parallelerscheinung der einstigen Tertiarier des Franziskanerordens in der protestantischen Welt. Doch das Eigentümliche dieser kirchlichen Gemeinschaft tritt erst zu Tage, wenn die Verbindung beachtet wird, in welcher diese Organisation mit der Sonderlehre des Methodismus steht, deren früher (§ 44, 2. S. 278. Anm. 2) zu erwähnen war. Es war die Lehre von der Heilsgewißheit durch den bewußten Akt des Empfangens des heiligen Geistes (witness of the spirit or the assecurance of salvation, Röm. 8, 15. 16) und des fröhlichen Findens der Erquickung des Sünders durch die Gnade, und von der Möglichkeit der Gewißheit der Vollkommenheit mittelst eines ähnlichen Akts des Geistes. Die Annahme der Möglichkeit, ja Notwendigkeit solcher Buß- und Gnadenakte für alle Christen, welche die Methodisten von Anfang an durch Liebesmahle, Wachnächte, wiederholte Bundeserneuerungen und Gebetsversammlungen (prayermeetings) hervorzurufen sich bemüht, und deren Fortschritt in allen Gliedern von Woche zu Woche zu beobachten bestrebt waren, führte einen Hauptmitarbeiter Wesleys seit 1773, Fletcher, zur Annahme einer Ökonomie des heiligen Geistes (dispensation of the holy Spirit) neben der Ökonomie des Vaters für Heiden

[1]) In diesen 1784 als Methodist Articles of Religion (Schaff a. a. O. III. p. 807) herausgegebenen Artikeln findet sich nichts Eigentümliches.

[2]) Vgl. Theol. R.-E.[2] IX. S. 719 und Bibl. symb. I. p. 888.

und Mohammedaner und der Ökonomie des Sohnes in dem gewöhnlichen Christentum.[1]) Wie sehr aber bei den Methodisten unserer Tage mit ihren späteren Veranstaltungen wie Lagerversammlungen (campmeetings), ihrer Bußbank (anxion breach) und ihrer Heilsarmee (salvation-army des Rev. William Booth)[2]) behufs Hervorrufung allgemeiner Erweckung in den Völkern (revivals) die angebliche Bethätigung des heiligen Geistes ins Fleischliche umgeschlagen ist — das ist vor aller Augen. Das Wehen des Windes, von dem man nicht weiß, von wannen er kommt und wohin er geht, — dem der Herr die Geburt aus dem Geist vergleicht (Joh. 3, 8) — ist unter den Händen der Methodisten nur allzu handgreiflich zu dem Sturm und Ungewitter geworden, in welchem schon nach den Erfahrungen des A. Ts. (1. Kön. 19, 11—13) der Herr nicht ist. Die Eigentümlichkeit des Methodismus ist die Voraussetzung, das freie Walten der göttlichen Gnade an den Menschenherzen durch eigenmächtig ersonnene Methoden der Führung zum Heile ersetzen und mechanisieren zu können. Bei ihm soll alles nicht durch Christus, sondern durch den Geist, und wiederum nicht durch die von Gott geordneten Gnadenmittel, sondern durch sinnliche Erregungen gewirkt werden. Erinnert schon der Methodismus,[3]) wie durch seine äußern Bemühungen um die Seelenleitung an die Weise des Jesuitenordens, so durch seine Voraussetzungen über eine neue Periode einer sonderlichen Wirkung des heiligen Geistes an den Montanismus der ersten christlichen Jahrhunderte, so ist letzteres noch mehr der Fall bei

d) den Irvingianern. Von einem gleichen Verlangen nach größerer Belebung der gegenwärtigen brittischen Kirchenparteien, ebenso der englischen wie der schottischen (presbyterianischen) Kirche, beseelt, beklagten diese vornehmlich den Mangel an einem beständigen Besitz des heiligen Geistes, welcher sich durch das Vorhandensein der der Kirche vom Herrn verheißenen außerordentlichen Gaben des Geistes, und deren Offenbarungen in ihr bekunden müßte. Den letzten Grund dieses Mangels suchen sie

---

[1]) Vgl. Schaff am zuletzt angeführten Ort p. 899.

[2]) Vgl. Kolde, Theol. R.-E.[2] XVIII. S. 40—58.

[3]) Der streng calvinisch gesonnen bleibende Methodismus Whitefields hat sich von der presbyterianischen Kirche fast allein in Wales abgesondert und dort eine eigene Organisation gegeben. (The Counsels of Huntingdons Connection.)

aber im Verlassen des Vorbildes der apostolischen Kirche und deren ganzer Einrichtung in den nachfolgenden Jahrhunderten. Demgemäß erklären sie die Wiederherstellung „der katholisch-apostolischen Kirche“ für notwendig, und glauben diese erreicht zu haben durch die unter ihnen angeblich auf ihr Gebet erneuerten Gaben der prophetischen Rede, des Sprechens in anderen Zungen, und durch die mit Hilfe ersterer erfolgte Wiedererweckung des vierfachen Amtes der apostolischen Kirche, der Apostel, Propheten, Evangelisten und Hirten, dem sich als erwählten Repräsentanten der Gemeinde Diakonen zugesellen (§ 50. Zus.). Mit einer derartigen Kirchenverfassung mußte sich notwendigerweise ein liturgisch und symbolisch reicherer Kultus verknüpfen, den ihr Stifter Irving und seine ihn leitenden Genossen der anglikanischen und morgenländischen Kirche entlehnt haben. Als ein Stück ihrer vermeintlichen Wiederherstellung der apostolischen Kirche sehen sie auch die allseitige Bevorzugung des Lehrstückes von der Wiederkunft Christi und aller der eschatologischen Hoffnungen, welche sie im N. T. finden, an. Jenem Eifer, das Apostolische wieder aufzunehmen, entstammen ferner ihre zwei Neuerungen betreffs der Sakramente. Während die Irvingianer in der Taufe richtig das Bad der Wiedergeburt sehen, reden sie beim Abendmahl nicht nur in der Weise Calvins bloß von einer geistlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, sondern greifen auch auf die Anschauung der nachapostolischen Jahrhunderte zurück, welche im Abendmahl die Darbringung eines Dankopfers seitens der Gemeinde (eucharistische Opferhandlung) sahen. Neu haben sie nur die Feier der Versiegelung eingeführt (Eph. 1, 13; 4, 30; Offb. 7, 3), welche seitens der Amtsträger an denen, welche sich bewährt haben, durch Handauflegung vollzogen wird.

Diese Eigentümlichkeiten der Irvingianer wie der Name der katholisch-apostolischen Kirche, welche sie ihrer Gemeinschaft beilegen, weisen darauf hin, daß sie den von ihnen für vollkommen erachteten Zustand der apostolischen Kirche durch ihre Einrichtungen wieder herbeiführen wollen. Einen Vollkommenheitszustand wollen sie also, wie die Methodisten, herbeiführen, nur nicht sowohl einen solchen des individuellen Christenlebens, als vielmehr den der Kirche als Gemeinde. Auch erkennen sie wohl ebenso, wie jene, daß solche Herstellung nur ein Werk des heiligen Geistes sein könne; aber sie stellen nun die Weise desselben nach eignem Ermessen, nämlich als

auf dem Wege der urapostolischen Charismen und Ordnungen bewirkbar fest. Die Ähnlichkeit ihrer Anschauung mit dem Montanismus des zweiten und dritten christlichen Jahrhunderts ist leicht ersichtlich; nur legen sie dabei auf die bestimmte, für apostolisch erachtete, Gemeinde-Organisation Gewicht. Zeigt sich schon darin die rein schwärmerische Art dieser Sekte, so wird dieselbe daraus noch deutlicher, daß sie an ihren Voraussetzungen festhalten, wiewohl dieselben sich als Illusionen handgreiflich erwiesen haben. Denn die zu Anfang angeblich durch Propheten der Gemeinde berufenen Apostel haben sich in keiner Weise als solche bewährt, deren Berufung hat sich also als Irrtum herausgestellt, weshalb man denn auch Bedenken getragen hat, die Berufung zu erneuern, und sind damit auch jene Prophetenstimmen selber als solche falscher Propheten dargethan (5. Mos. 18, 22).

§ 82. Die rationalistischen Kirchenparteien der Sozinianer und Unitarier.

Später als die Wiedertäufer und Mennoniten gewann im Reformationsjahrhundert die sozinianische oder unitarische Kirchenpartei (vgl. § 23 b) eine äußere Gestalt (seit 1588). Sie selbst nannte sich nicht nur nach dem Lande, in dem sie eine vorübergehende Blüte erlangte, fratres Poloni, sondern auch Unitarii,[1]) um ihrer Abweichung von der christlichen Lehre betreffs der Dreieinigkeit (§ 26, 2a. S. 164) willen.

Auch der Sozinianismus ging aus einer anfangs vielfach mit der der Wiedertäufer sich vermischenden antirömischen Unterströmung der Reformationszeit hervor. Von der täuferischen Richtung unterschied die sozinianische sich schon äußerlich dadurch, daß sie nicht in den niederen, sondern in den höheren Volksschichten ihre Anhänger hatte, und innerlich, indem ihre Denkungsweise auf die humanistisch-philosophische Denkungsweise vor allem sich stützte. — Der Unsicherheit aller philosophischen Gotteserkenntnis waren diese Leute innegeworden, und leugneten deshalb, wohl auch im Gegensatz zur Scholastik, jede natürliche Religion, und ein ursprüngliches Gottesbewußtsein der Menschen, wobei sie sich aber nicht ohne

---

[1]) So auch in dem 1666 dem großen Kurfürsten übergebenen „kurzen Glaubensbekenntnis", Zeitschr. für Kirchengesch. XVIII. (1897) 1. S. 140.

Zwang mit den betreffenden Schriftstellen abzufinden vermochten. Umsomehr mußten sie daher die Notwendigkeit einer äußeren Offenbarung behufs Mitteilung der Erkenntnis Gottes an die Menschen behaupten. Diese fanden sie in der ihrem Wahrheitsgehalte nach inspirierten heiligen Schrift, vor allem in dem über das Alte von ihnen weit erhobenen Neuen Testamente. Damit hat aber auch der Supranaturalismus der sozinianischen Anschauung fast ein Ende. Denn andererseits hält der Sozinianismus die Vernunft des Menschen, welche durch Adams Fall nicht getrübt ist, für fähig, jenen Wahrheitsgehalt der heiligen Schrift herauszufinden, indem zu ihm nur das Vernunftgemäße wie das moralisch Bedeutsame und Nutzbare gehören soll (§ 25. 2). Demgemäß bestimmen die Sozinianer auch, welches der von Gott in der Schrift geoffenbarte Weg ist, das ewige Leben zu erlangen (Cat. Rac. qu. 1 u. 2), und kommen dabei auf ein durch Christus gebrachtes, und von allen ceremoniellen und juridischen Geboten der weit unter dem Christentum stehenden mosaischen Religion gereinigtes Sittengesetz hinaus. Ihre Darstellung der christlichen Religion stellt sich formell als Entwickelung der biblischen Lehre dar. Aber vorwiegend ist in ihr die Bekämpfung der Dreieinigkeit,[1]) der göttlichen Natur Christi, der sühnenden Kraft seines Todes, und seines dreifachen Amtes (§ 32, 3 u. 33, 3). Jesus ist ihnen nur der Gesetzgeber und (Prophet) Lehrer des göttlichen, von uns zu befolgenden Willens. Selbst das Gebet und die Sakramente erscheinen ihnen bloß als uns von Gott befohlene (ceremoniale) Akte seiner Anbetung (§ 59, 4 und 60, 2). Auch die Rechtfertigung durch Christi Gerechtigkeit müssen sie nach solchen Prämissen leugnen. Was uns gerecht macht, das sind ihrer Lehre zufolge allein unsere Werke, oder vielmehr da diese, wie sie anerkennen, immer unvollkommen bleiben, das Bestreben Christo gehorsam sein zu wollen. Das sozinianische Schriftverständnis ist nicht bloß wie das der Mennoniten ein durch platte Verständigkeit beschränktes. Durch ihre Auffassung des Evangeliums wird das Christentum vielmehr lediglich zu einer durch Christum geoffenbarten Vernunftreligion. Wie tief sie auch scheinbar das alttestamentliche

[1]) In dem kurzen Bekenntnis (a. a. O. S. 140) bekennen sie unum (ut essentia ita persona) Deum summum creatorem coeli et terrae, qui est pater, unicum (tam persona quam natura) Dominum Jesum Christum in uno spiritu sancto profiteri.

Gesetz um seiner ceremonialen Äußerlichkeit willen herabsetzen, so wieder drücken sie doch das Evangelium Christi durch ihre Bemessung desselben auf die Stufe einer Gesetzesreligion herab.

In solcher rationalistischen Entleerung des Christentums von allem, was es zu einer spezifisch eigentümlichen Offenbarungsreligion macht, wandelt der neuere amerikanische Unitarismus völlig die gleichen Bahnen. Nur hat er den inneren Widerspruch, welcher beim alten bibelgläubigen Sozinianismus darin vorlag, daß dieser das Prinzip der Offenbarung mit dem der Vernunftgemäßheit der Religion zusammenzuschweißen suchte, aufgegeben. Selbst in seinen edleren Vertretern lebt er von der Polemik wider die christlichen Grundlehren, und ist bemüht, was er vom evangelischen Christentum festhält, durch Vernunftbeweise als Wahrheit zu erhärten. Channing bezeichnet das Christentum ausdrücklich als a rational religion, und liefert in einer seiner besten und vielgelesensten Schriften evidences of Christianity. Betreffs Christi lehrt er: The exemple of Jesus is our topic, und stellt die Nachahmbarkeit des Charakters Christi (the imitableness of Christi character) umständlich dar. Es ist nur ein Schritt in dieser Richtung weiter, wenn andere, deren Hauptvertreter der viel gerühmte Amerikaner Parker († 1860) war, den Wahlspruch haben: Die göttliche Menschwerdung ist in allen Menschen. Daß eine solche Weise, das durch Christum uns gebrachte Heil und sein Evangelium aufzufassen, auf ein Sichselbstaufgeben des Christentums hinausläuft, liegt auf der Hand.

I. Sachregister.

II. Namenregister.